

Testo tedesco a fronte

A cura di Diego Fusaro

Fichte

Missione del dotto

Postfazione di Marco Ivaldo



BOMPIANI
TESTI A FRONTE



BOMPIANI
TESTI A FRONTE

Direttore
GIOVANNI REALE

JOHANN GOTTLIEB FICHTE MISSIONE DEL DOTTO

Testo tedesco a fronte

Introduzione, traduzione
note e apparati e di Diego Fusaro

Postfazione di Marco Ivaldo

Direttore editoriale Bompiani
Elisabetta Sgarbi

Direttore letterario
Mario Andreose

Editor Bompiani
Eugenio Lio

Collaborazione editoriale: Giuseppe Girgenti

ISBN 978-88-58-75780-2

© 2013 Bompiani/RCS Libri S.p.A.

Via Angelo Rizzoli 8 – 20132 Milano

Prima edizione digitale 2013 da prima edizione Testi a fronte marzo 2013

DIEGO FUSARO
MONOGRAFIA INTRODUTTIVA

UN TITANO
IN LOTTA PER L'UMANITÀ:
FICHTE E LA MISSIONE DELL'INTELLETTUALE

Libero è solo colui che vuole rendere libero
tutto ciò che lo circonda.

(J.G. Fichte, *Missione del dotto*)

Fichte è un titano che lotta per l'umanità e il
suo raggio di azione non resterà limitato alle
pareti della sua aula.

(F. Hölderlin)

I.

GENESI E VICENDA DELL'OPERA

Nell'ambito di ciò che io chiamo filosofia non può entrare nulla di statico, immobile e morto. In essa tutto è azione, movimento e vita; essa non trova nulla, ma fa sorgere tutto sotto i propri occhi: e ciò al punto che io rifiuto interamente il nome di filosofia a quel commercio con morti concetti.

(J.G. Fichte, *Da una lettera privata del gennaio 1800*)

L'uomo che si isola rinuncia al suo destino, si disinteressa del progresso morale. Parlando in termini morali, pensare solo a sé è la stessa cosa che non pensarci affatto, perché il fine assoluto dell'individuo non è dentro di lui; è nell'umanità intera.

(J.G. Fichte, *Sistema di etica*)

A Fichte più che a ogni altro autore del canone occidentale sembra potersi applicare la riflessione che Foucault riferiva indistintamente a ogni pensatore, a prescindere dal contesto e dalla specifica collocazione teorica: “la sola unità che possiamo riconoscere all’opera’ di un autore – scriveva il filosofo francese – è una certa funzione di espressione”¹, un orizzonte di senso che, spesso non esplicitato né coerentizzato, fa da “basso continuo” alle sue elaborazioni; per venire a capo del quale occorre intraprendere la “via lunga” di un *pluslavoro ermeneutico*, prendendo le mosse da citazioni e mostrando in che senso esse racchiudano in forma sintetica la funzione espressiva del suo pensiero. Se è vero che un libro non si esaurisce nelle pagine che ne racchiudono (e apparentemente ne esauriscono) il messaggio, è

anche vero che nel pluralismo nomade dei testi (o, non di rado, dello stesso testo), della costellazione prismatica delle opere, occorre rintracciare – al di là del frammentato proliferare di significati e rinvii – un’unità strutturale, una funzione unitaria, un orizzonte comune che permetta di comprendere e di collocare il pensatore e le *disiecta membra* della sua produzione.

Quest’aporia risulta d’altro canto amplificata se si considera, sempre sulle orme di Foucault, che non soltanto il pensiero, ma anche la singola opera tende ineluttabilmente a sfuggire a ogni tentativo di delimitazione rigorosa dei confini e dei margini, nella misura in cui si situa in una costellazione di testi e di rimandi che non possono esaurirsi nelle pagine stampate in cui è apparentemente confinata: “i confini di un libro – spiega Foucault – non sono mai netti né rigorosamente delimitati: al di là del titolo, delle prime righe e del punto finale, al di là della sua configurazione interna e della forma che lo rende autonomo, esso si trova preso in un sistema di rimandi ad altri libri, ad altri testi, ad altre frasi: il nodo di un reticolo”².

Come si accennava, Fichte può essere assunto come caso paradigmatico del carattere sfuggente e proteiforme dell’opera di un autore: non solo per via della struttura multidimensionale di quel perenne *work in progress* che è la *Wissenschaftslehre*, con le sue dodici versioni, consegnata a pagine stampate non meno che ad abbozzi manoscritti privati³; ma anche, e in misura se mai è possibile maggiore, per via della *Missione del dotto*, che, autentico “nodo di un reticolo”, non solo non si configura propriamente come un libro – essendo il frutto della trascrizione delle lezioni tenute a Jena nel 1794 –, ma che presenta la forma straniante di un fitto reticolo di rimandi alla cultura del tempo e ai dibattiti che la ani-

mavano, nonché all'elaborazione teorica complessiva del suo autore, a quell'imponente dottrina della scienza a cui stava inflessibilmente lavorando in parallelo – in altre lezioni universitarie –, di cui, come vedremo, *La missione del dotto* non è che un coerente sviluppo sociale e politico.

Sviluppando lo spunto foucaultiano, saremmo tentati di dire che l'opera di Fichte, nel suo complesso, si pone come un cantiere incandescente di idee, come una ricca ed eterogenea costellazione di testi, lezioni, manoscritti, abbozzi, saggi che orbitano attorno al progetto olistico e fondazionale di una dottrina della scienza che – vero e proprio *sistema della verità filosofica* – sappia rendere conto del reale nella sua interezza, tanto nella sua unità dinamica quanto nelle sue determinazioni specifiche⁴. *La missione del dotto* ne costituisce una (non certo la sola⁵) delle sue più significative declinazioni sul piano politico e sociale, costituendo il punto di innesto tra i principi teoretici della dottrina della scienza e il concreto modo di operare, in coerenza con essi, degli uomini e, nella fattispecie, degli intellettuali nella sfera sociale, lungo l'asse mobile della storia e nel tessuto agonale della società. Solo da questa angolatura diventa, allora, comprensibile *La missione del dotto*, il testo in cui meglio traspare la vocazione ineludibilmente pratica, sociale e politica della riflessione fichtiana⁶ e, di conseguenza, il luogo su cui soffermare l'attenzione per decifrare il movimento genetico del pensiero del filosofo di Rammenau unitariamente considerato nella sua funzione espressiva: la genesi e la vicenda editoriale della *Bestimmung des Gelehrten* del 1794 sono esse stesse imprescindibili per decifrare il nesso niente affatto univoco e pacifico che lega il pensatore alle concrete vicende del suo orizzonte storico, e dunque la relazione a geometrie

variabili tra l'opera e il contesto socio-politico, anch'esso parte integrante dell'inestricabile reticolo in cui si colloca ogni testo⁷.

Come è noto, *La missione del dotto* è il frutto delle cinque lezioni pubbliche che il filosofo di Rammenau tenne presso l'Università di Jena nel maggio e nel giugno del 1794: il *Catalogus praelectionum*, vale a dire il programma ufficiale delle attività didattiche dell'ateneo, redatto in latino secondo l'uso del tempo, annunciava il ciclo come *lezioni pubbliche*, ossia come incontri aperti a tutti senza esclusioni, e dunque non riservati ai soli studenti di filosofia, come invece accadeva con le lezioni che, in parallelo, Fichte veniva svolgendo sul tema della dottrina della scienza. Il programma ufficiale, inoltre, annunciandone l'estensione per l'intero semestre estivo, presentava il ciclo di incontri con il titolo altisonante *De officiis eruditorum*, ossia – letteralmente – “sui compiti degli eruditi” o “dei dotti”, secondo la consolidata traduzione invalsa nella lingua italiana.

Come mostreremo, tale traduzione, ineccepibile sul piano letterale, risulta profondamente ambigua, quando non direttamente fuorviante, su quello concettuale, andando a contraddire lo spirito stesso dell'insegnamento fichtiano, azzerandone l'istanza sociale e politica e riducendo l'intellettuale a un sapiente fine a se stesso, a un puro teoreta della “torre d'avorio”, sideralmente distante da quella società da cui, nella prospettiva fichtiana, non può essere disgiunto, pena il precipitare nelle forme deviate di una cultura solipsistica e scevra di relazioni con l'emancipazione del genere umano trascendentalmente concepito come soggetto unitario. Del resto – lo rileviamo fin da ora – sarebbe del tutto paradossale che queste lezioni destinate a un pubblico di non addetto ai lavori avessero, poi, come oggetto i dotti tradizio-

nalmente intesi, ossia quel ceto che si caratterizza anzitutto per via della sua radicale separazione dalla società e per il suo contatto diretto ed esclusivo con il sapere, a sua volta concepito come bene elitario, meramente teorico e privo di connotazioni e di ricadute sul piano sociale e politico.

Non deve neppure essere trascurato il fatto – su cui avremo modo di tornare a riflettere – che, in origine, per il ciclo di incontri *De officiis eruditorum* non era prevista la pubblicazione. Se Fichte decise di dare alle stampe le sue lezioni e diffonderle capillarmente, ciò dipese da motivi ampiamente congiunturali, legati alla vicenda politica del tempo e dalla posizione che in esse il nostro autore seppe prendere con quell'unione feconda di coerenza, coraggio e onestà che l'avrebbe caratterizzato per tutta la vita, dando conferma tanto della missione socio-politica del *Gelehrter*, quanto – in modo del tutto complementare – della vocazione spiccatamente socio-politica della dottrina della scienza e del suo architrave teorico di marca prassistica, ossia dell'azione sociale volta alla trasformazione dell'esistente in vista della sua graduale (e asintotica) conformazione con i principi della soggettività agente, a sua volta identificata con il genere umano trascendentalmente concepito come *Ich*⁸.

Perché, dunque, Fichte decise concretamente di consegnare alle stampe il testo delle sue lezioni? Che cosa lo indusse a tale scelta originariamente non prevista? Per rispondere a queste domande, occorre volgere retrospettivamente lo sguardo agli eventi che coinvolsero Fichte un anno prima rispetto al corso del 1794, quando l'Università di Jena – dopo Weimar, la città più rilevante del ducato di Sassonia-Weimar-Eisenach – era febbrilmente in cerca di un docente di chiara fama che andasse a ricoprire la vacante cattedra di filosofia. Quest'ulti-

ma era stata fino a quel momento occupata da Reinhold, il quale tuttavia, entro la primavera del 1794, l'avrebbe liberata per trasferirsi presso l'ateneo di Kiel. Occorreva, dunque, trovare un sostituto che fosse all'altezza di Reinhold per rigore speculativo e fama presso il grande pubblico.

Le attenzioni andarono allora immediatamente a convergere su Fichte, in quanto, con il suo *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), non soltanto si era guadagnato una fama impressionante, ma aveva anche destato un ampio e vivace dibattito, nel quale era intervenuto pubblicamente, il 22 agosto del 1792, lo stesso Kant per chiarire che l'opera, apparsa anonima, non era stata redatta da lui, ancorché fosse edificata con un lessico e una struttura argomentativa che potevano legittimamente far sorgere il dubbio circa la paternità kantiana del testo, soprattutto in riferimento al tentativo di fondare una religione concepita *innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, "nei limiti della semplice ragione" ("noi – vi sosteneva Fichte con timbro kantiano – abbiamo di Dio solo un concetto morale, dato dalla ragione pura pratica"⁹).

Non mancavano, tuttavia, alcune riserve – quando non vere e proprie ombre – circa il profilo teorico di Fichte: se la *Kritik aller Offenbarung* era stata oggetto certo di un dibattito polifonico e non privo di posizioni apertamente contrastanti (ma comunque accomunate dall'assunzione del testo fichtiano come positivo punto di riferimento e di discussione critica), le due successive *Revolutionsschriften* del 1793, palesemente a sostegno delle idee rivoluzionarie della Francia – il *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* e la *Zurückforderung der Denkfreiheit* –, avevano pericolosamente attirato sul pensatore di

Rammenau le attenzioni dell'occhiuta censura, che in esse non aveva tardato a scorgere i tratti di un pensiero insieme rivoluzionario, democratico, giacobino e nemico giurato dell'ordine costituito. Benché i due testi fossero circolati in forma rigorosamente anonima, la loro reale paternità era divenuta quasi immediatamente di pubblico dominio, determinando per ciò stesso, come inevitabile conseguenza, pur con forzature tutt'altro che neutre, la classificazione di Fichte come giacobino radicale. Nelle due *Revolutionsschriften* – è superfluo ricordarlo – il nostro autore aveva palesato un'adesione ai principi rivoluzionari a tal punto aperta che, come la critica non ha mancato di rilevare, "l'atteggiamento di Fichte di fronte alla Rivoluzione francese deve essere descritto, a ben vedere, come quello di un contenuto, quanto profondo entusiasmo"¹⁰, quello stesso entusiasmo che – punto d'approdo della sua riflessione politica – l'ormai anziano Kant aveva identificato come *signum prognosticum* a sostegno del "costante progresso dell'umanità verso il meglio"¹¹.

Al di là della spinosa questione della collocazione politica di Fichte, su cui avremo modo di tornare, non deve sfuggire come la censura non si sbagliasse affatto nel dirigere le sue attenzioni contro il filosofo di Rammenau, se si considera che dai due testi del 1793 affiora nitidamente non solo una generica espressività politica di marca antiadattiva, ma anche un giudizio entusiastico di legittimazione integrale del *factum* della Rivoluzione; un giudizio a tal punto encomiastico che, come ha ricordato Reinhard Lauth, nel *Beitrag* addirittura "manca la seconda parte, storica, ove doveva essere trattato ciò ch'era proprio della situazione del momento. L'interesse prioritario era il giudizio sulla legittimità della rivoluzione"¹², ossia sulla giustificazione teorica

dell'operato francese e, di conseguenza, sull'opportunità – cuore segreto dei testi fichtiani – di estenderne l'influenza al mondo intero, secondo quel richiamo cosmopolitico con cui si apre lo stesso *Beitrag* ("la Rivoluzione francese mi sembra importante per l'umanità intera"¹³). Scrive Fichte, con chiaro stigma universalistico:

La rivoluzione, che per il momento non abbraccia altro che una parte degli individui, è compiuta. È proprio di ogni rivoluzione il liberarsi dell'antico contratto e il formare una nuova unione con un contratto nuovo. L'una e l'altra cosa sono legittime e quindi lo è anche ogni rivoluzione, in cui l'una e l'altra cosa si verificano in modo legittimo e cioè in virtù della volontà libera¹⁴.

In forza di questo encomio della Rivoluzione come momento emancipativo dell'umanità – kantianamente – "da un punto di vista cosmopolitico", non stupisce che coloro i quali volevano affidare a Fichte la cattedra a Jena fossero frenati da preoccupazioni circa il suo profilo politico e la sua prossimità alla radicalità rivoluzionaria che, come vedremo, inciderà in modo niente affatto marginale sia sulla *Missione del dotto*, sia, più in generale, sull'elaborazione della dottrina della scienza¹⁵.

Da subito, vennero formandosi due diverse fazioni all'interno dell'accademia jenese: una costituita da quanti, preoccupati dalle posizioni di Fichte, aspiravano a impedirne l'accesso all'insegnamento, l'altra composta dalla frangia opposta di coloro che, sia pure dissentendo dalla radicalità politica del filosofo di Rammenau, desideravano a tutti i costi favorirne l'inserimento nel "corpo docenti" jenese, a tal punto da rivelarsi disposti a smorzare i tratti più aspri e radicali delle sue posizioni teoriche. In questo secondo gruppo rientrava, tra gli altri, Gottlieb Hufeland, docente a Jena di giurisprudenza, il quale andava sostenendo – forzando in modo fin

troppo evidente la realtà – che Fichte era certo un democratico, ma solo a livello di diritto e in modo del tutto astratto, senza alcuna concreta ricaduta pratico-politica.

Lo stesso Christian Gottlob von Voigt, funzionario granducale responsabile per l'università, si era presto rivelato decisamente perplesso circa l'arrivo del nuovo docente, auspicando che questi avrebbe presto moderato o, meglio ancora, abbandonato la sua perniciosa "fantasia democratica". E, in forza di questa sua preoccupazione sempre crescente, von Voigt aveva raccomandato a Hufeland, il 18 maggio del 1794, in occasione dell'arrivo di Fichte a Jena, di cooperare affinché quest'ultimo si congedasse senza remore dalla sua bizzarra fantasia democratica e, più in generale, dalla passione politica per dedicarsi esclusivamente all'insegnamento, alla vita accademica e alla contemplazione disancorata da ogni velleità trasformatrice. In sostanza, le autorità chiedevano a Fichte – sia pure in forma "morbida" e interlocutoria – la *normalizzazione* e, nello specifico, come vedremo, l'abbandono del suo ruolo di *intellettuale* per assumere quello di mero *dotto*, di semplice erudito senza nessi concreti con la società e la politica del tempo. Le intenzioni erano chiare e si compendiarono nel tentativo di una neutralizzazione integrale dell'espressività politica di Fichte, di un suo completo riassorbimento nell'apparato istituzionale e nella sua funzione di supino raddoppiamento simbolico dello stato di cose, come peraltro era in parte già accaduto con Schiller. Questi, nominato professore a Jena nel 1789, aveva presto abbandonato la passione rivoluzionaria e tirannicida per riconciliarsi con lo *status quo* di cui era sempre più divenuto parte integrante.

Il riferimento a Schiller non è casuale né eteroclito, se si considera che questi non solo aveva compiuto a Jena

quella svolta normalizzante che invece, nello stesso ateneo, Fichte rigetterà ostinatamente: nel 1795 vengono pubblicati gli schilleriani *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, i quali, come ha rilevato Luigi Pareyson, “persino nel titolo si oppongono polemicamente”¹⁶ alle lezioni fichtiane sul dotto del 1794. È particolarmente significativo che, nei *Briefe*, Schiller ravvisi la massima espressione della negatività dell’epoca presente in quella specializzazione settoriale culminante, a suo giudizio, nella divisione in ceti che invece Fichte, nella *Bestimmung des Gelehrten*, magnifica come *conditio sine qua non* del progresso comunitario della società.

Contrariamente a quanto accadde con Schiller, con Fichte le speranze delle autorità non avrebbero tardato a rivelarsi del tutto illusorie: il nostro autore non soltanto non avrebbe introiettato le asimmetrie del potere e la rassegnata accettazione delle logiche dell’esistente, tenendosi a distanza di sicurezza dalla normalizzazione in ogni sua possibile declinazione, ma avrebbe anzi esordito con un ciclo di lezioni, per di più democraticamente aperte a tutti – *De officiis eruditorum* –, al centro delle quali vi sarebbe stata la funzione socio-politica dell’intellettuale come maestro ed educatore dell’umanità, guida della comunità umana democratica e solidale verso la sua emancipazione dal potere e dalle forme residue di sottomissione a istanze esterne rispetto alla ragione autonoma. Gli ideali rivoluzionari non erano rigettati, ma, in modo diametralmente opposto, incorporati nel più ampio quadro di una teoria dell’emancipazione del genere umano guidato dalla cultura e, dunque, da quel particolare ceto – gli intellettuali, appunto – che di essa erano detentori.

La stessa elaborazione della dottrina della scienza veniva maturando su queste basi, configurandosi sempre

più chiaramente come una *filosofia della libertà* del genere umano pensato come una sola soggettività agente in vista della piena corrispondenza con se stessa. Si può allora legittimamente sostenere, con Buhr, che “il rapporto di Fichte con la Rivoluzione francese non cambia neppure dopo la sua chiamata come professore all’università di Jena (1794)”¹⁷, in quanto egli resta fedele all’ideale che, più di ogni altro, aveva animato la Rivoluzione: la possibilità di trasformare tramite l’azione la morfologia dell’esistente in vista di una razionalità ancora assente nelle strutture del reale.

Da questo punto di vista, le cinque lezioni sulla missione del *Gelehrter* costituiscono uno splendido esempio di rifiuto dell’*Anpassung* graniticamente imposta dal potere e dalle sue costellazioni e, in modo simmetrico, un’eroica rivendicazione di libertà di pensiero e di pratiche emancipative, nella cornice di una concezione comunitaria, prassistica e politica della filosofia come inesausto tentativo di far corrispondere la realtà oggettiva alla ragione della soggettività sociale della comunità umana. In virtù del mancato congedo dagli ideali rivoluzionari e, di più, della loro metabolizzazione nella forma di un’esplosiva filosofia della prassi, l’arrivo a Jena, pertanto, “fu per Fichte un inizio eclatante della carriera accademica. Ma un simile debutto, affiancato al rumore sollevato dalle sue prese di posizione politiche e ad una attenzione crescente verso la sua persona, per l’eco suscitata dalle lezioni sulla *Dottrina della scienza*, finì per trasformarsi in una sorta di specchio utorio”¹⁸. Hölderlin, tra i più entusiasti uditori di Fichte, così scriveva nel novembre del 1794: “Fichte è adesso l’anima di Jena. E vivaddio che lo sia proprio lui! Non conosco un uomo di tale profondità ed energia dello spirito!”¹⁹.

Senza alcun ricorso a linguaggi cifrati o a compromessi diplomatici, il messaggio lanciato da Fichte alle

autorità era adamantino e incondizionatamente oppositivo: non soltanto non era disposto a piegarsi alle volontà del potere, ma alla linea che gli era stata imposta si opponeva direttamente tramite quel ciclo di lezioni incendiarie inaugurate con l'incontro del 23 maggio del 1793, giorno della prima lezione sulla *Missione del dotto*, secondo quel *modus operandi* eroico e non disposto a compromessi e a rese che l'avrebbe accompagnato anche in seguito, trovando l'epilogo nella vicenda dell'*Atheismusstreit* del 1799 e del conseguente allontanamento dall'Università con quell'accusa di ateismo dietro cui si celava, in verità, l'insofferenza per il suo democrazia emancipativo²⁰. È certo vero che, come è stato sottolineato, nella riflessione fichtiana, effettivamente, "non c'era posto per la nozione di Dio come sostanza o come essere là dove si poneva un'unica attività, quella dell'io, del soggetto"²¹ – unica garanzia della *moralische Weltordnung* –, secondo una linea di pensiero che, a rigore, non solo non presentava frizioni con la precedente *Kritik aller Offenbarung*, ma che anzi sembrava il suo più coerente compimento: non di meno, come Fichte stesso sapeva bene, l'accusa di ateismo era solo la vernice che occultava la condanna inappellabile delle sue posizioni politiche ultrademocratiche.

Ancora, a testimonianza del suo spirito fiero e libero, giova ricordare come, nel 1812, Fichte si dimetterà ufficialmente dalla carica di Rettore dell'Università di Berlino: le dimissioni furono causate dallo scontro che lo oppose al senato accademico dell'Università in seguito alla vicenda della difesa, da parte del filosofo, di uno studente ebreo ingiustamente offeso da un collega figlio di una famiglia ricca e in vista, appoggiato dalla maggior parte dei membri del senato.

Le lezioni sul dotto del 1794, che si svolgevano con

cadenza regolare il venerdì dalle 18 alle 19, riscossero da subito un successo strepitoso, che, per un verso, rivelava quanto fossero sentiti dal pubblico i problemi trattati da Fichte, in particolare il ruolo della cultura nella società come possibilità di trasformazione dell'assetto vigente in vista di una razionalità ancora assente, e, per un altro verso, non potevano che rinsaldare le preoccupazioni del potere e degli altri docenti dell'Università, confermati nelle loro perplessità circa le posizioni ultrademocratiche del nuovo docente. Lo stesso Fichte non si attendeva un simile successo, suffragato tanto dall'interesse attivo degli uditori, quanto dal fatto che l'aula in cui si svolgevano le lezioni era a tal punto gremita che il pubblico fu costretto a occupare anche i corridoi e il cortile per poter assistere all'incontro. Così, con palese compiacimento, scrive Fichte alla moglie, Johanna Rahn, il 26 maggio del 1794:

L'aula più grande che vi fosse a Jena risultò troppo piccola, il corridoio e il cortile erano gremiti, su banchi e tavoli gli uditori stavano letteralmente gli uni sopra gli altri²².

Nelle successive lezioni, che si tennero con cadenza settimanale, il pubblico non andò affatto scemando: la seconda lezione, dedicata a *La destinazione dell'uomo all'interno della società*, si tenne il 30 maggio; la terza, dedicata a *La differenza dei ceti nella società*, si svolse il 6 giugno, mentre la quarta, *La missione dell'intellettuale*, fu tenuta il 13 giugno. L'ultima, infine, avente per tema una *Disamina della tesi di Rousseau circa l'incidenza delle arti e delle scienze sul benessere del genere umano*, si svolse il 20 giugno. Già dopo la terza lezione, le autorità avevano appuntato la loro attenzione su Fichte, individuando un predicatore rivoluzionario che impiegava le lezioni universitarie per diffondere messaggi giacobini e

l'ideale di una libertà da conquistare tramite la prassi rivoluzionaria, travolgendo ogni forma di resistenza incontrata lungo il cammino.

Benché questo fosse l'esito inaggirabile che, sul piano socio-politico, discendeva dai principi della *Wissenschaftslehre* e, dunque, dalle stesse lezioni specialistiche che Fichte teneva in parallelo per i soli studenti di filosofia, le autorità presero di mira le lezioni *De officiis eruditorum* perché in esse, per un verso, era la stessa massiccia presenza di pubblico a destare preoccupazioni nel potere costituito e, per un altro verso, il messaggio espressamente antiadattivo, quando non direttamente rivoluzionario, era incommensurabilmente più evidente perché svolto da una prospettiva *toto genere* socio-politica, non mediata, se non in forma indiretta, dal sofisticato apparato categoriale della dottrina della scienza, da cui pure – è bene insistervi – dipendeva in modo ineludibile. Già Friedrich Karl Forberg, nel dicembre del 1794, in riferimento ai corsi tenuti da Fichte a Jena, aveva chiaramente adombrato il carattere rivoluzionario-prassistico del suo filosofare, ravvisando nella trasformazione pratica dell'ordine esistente il vero obiettivo della sua irrequieta ontologia prassistica figlia dell'esperienza rivoluzionaria francese:

Fichte è veramente intenzionato a operare sul mondo con la sua filosofia. La tendenza alla prassi inquieta, che vive nel cuore di ogni giovane, viene da lui diligentemente alimentata e coltivata, e in questo modo egli porta frutti al proprio tempo. Egli inculca in ogni occasione l'ideale per cui agire, agire è la missione dell'uomo²³.

La continuità rispetto alla linea teorica sviluppata nel *Beitrag* e nella *Zurückforderung der Denkfreiheit* non poteva che apparire lampante: nelle *Revolutionsschriften*, metabolizzando spunti rousseauiani circa la sovranità

popolare, Fichte aveva certo sostenuto la preferibilità delle riforme pacifiche come possibilità di superamento irenico delle contraddizioni del presente; e, tuttavia, aveva in pari tempo ammesso espressamente che, nel caso in cui il costante processo di emancipazione del genere umano venisse ostacolato dal potere e dalle sue forme dispotiche, allora tale processo emancipativo, come un gas compresso in un contenitore, dovrebbe senz'altro esplodere, facendo "saltare" il contenitore e travolgendo ogni realtà circostante, come appunto accadde con la Rivoluzione del 1789, legittima reazione del genere umano agli ostacoli frapposti al suo libero sviluppo orientato al futuro. Con le inequivocabili parole della *Zurückforderung*, che già preludono all'infinito sforzo di superamento delle oggettivazioni poste codificato dalla dottrina della scienza nelle sue prime versioni:

L'umanità doveva essere misera, ma non doveva rimanere tale. Le sue costituzioni politiche, fonti della sua comune miseria, non potevano certamente sino ad ora essere migliori (altrimenti lo sarebbero già), ma esse devono diventare sempre migliori. Ciò è accaduto, in tutto il tempo a noi anteriore che possiamo seguire nella storia dell'umanità, e continuerà ad accadere, sino a che continuerà a svolgersi una storia degli uomini, in uno di questi due modi: o con salti violenti o con un progresso graduale, lento, ma sicuro. A violenti sbalzi, con gravi scuotimenti e sconvolgimenti sociali, un popolo può in un mezzo secolo avanzare più che non avrebbe fatto in dieci secoli; ma questo mezzo secolo è anche misero e pieno di sofferenze, ma questo popolo medesimo può anche del pari tornare indietro e precipitare nella barbarie di un millennio avanti. La storia del mondo presenta testimonianze dell'uno e dell'altro processo. Le rivoluzioni violente sono sempre un colpo d'audacia per l'umanità; se riescono, la vittoria conseguita compensa pienamente il disagio da esse arrecato;

se falliscono, ci si precipita di miseria in miseria ancora maggiore. Più sicuro è il procedere gradualmente verso un sempre maggior progresso dei lumi e così verso il miglioramento della costituzione politica. In tal caso i progressi che voi fate sono meno considerevoli, mentre si compiono; ma guardate dietro di voi e già vedete un lungo tratto di strada percorso²⁴.

Il tema dell'azione rivoluzionaria, al centro del *Beitrag* e della *Zurückforderung*, attraversa diagonalmente anche le lezioni sulla *Missione del dotto*, sia pure in modo più cautamente dissimulato, ma non per questo meno intenso: poiché il compito dell'umanità consiste in un illimitato e illimitabile processo di emancipazione e di progresso dispiegantesi tramite il superamento sociale delle oggettivazioni che si succedono, ritmate dal corso storico, ogni forza che finisse per ostacolare, frenare o arrestare tale processo sarebbe *ipso facto* illegittima e, pertanto, degna di essere abbattuta, vuoi anche nelle forme più radicali e violente. La prospettiva, come si vede, resta stabilmente quella del *Beitrag* e della *Zurückforderung*, e tale resterà, sia pure non senza ridefinizioni anche fondamentali, fino alla fine dell'attività teorica di Fichte, trovando nell'impianto della *Wissenschaftslehre* – e nella forma più lampante nella *Grundlage* del 1794-95, maturata pressoché in contemporanea con le *Vorlesungen* sul *Gelehrter* – il proprio solido fondamento teorico, in una vera e propria traduzione in concetti filosofici della legittimità del sempre reiterato superamento delle oggettivazioni poste in essere dalla soggettività umana.

Le preoccupazioni delle autorità erano, dunque, più che fondate, mentre restavano completamente illusorie le loro aspettative circa una possibile “normalizzazione” di Fichte: improvvisamente cominciò a circolare a Jena

la voce – fondata solo in parte – che il pensatore di Rammenau fosse un giacobino sovversivo, che andava predicando a lezione che nell’arco di appena venti o trent’anni tutti i re e i principi si sarebbero estinti e il popolo sarebbe diventato sovrano. Non va, d’altro canto, dimenticato che, in area tedesca, il termine “giacobino” racchiudeva una molteplicità di significati non sempre convergenti, che non alludevano soltanto all’esperienza rivoluzionaria francese ma che, per estensione, rimandavano indistintamente a ogni orientamento democratico (anche nelle sue forme più pacifiche) o, in ogni caso, a ogni passione politica non integrabile nel coro dei virtuosi apologeti dell’ordine esistente. Da questo punto di vista, il cosiddetto “giacobinismo” fichtiano deve essere contestualizzato con precisione, pena il precipitare in fuorviamenti di vario genere: Fichte era sicuramente un democratico, disposto anche ad ammettere la rivoluzione come *extrema ratio*; ma non era certo un giacobino *tout court*, anche in virtù del suo risoluto rifiuto dei principi astratti dell’*Aufklärung* (ancorché sia innegabile la presenza, soprattutto nello scritto sul diritto naturale del 1796, di forti nessi con la politica giacobina²⁵).

I detrattori del filosofo di Rammenau, per screditarlo e mostrarne la pericolosità teorica e pratica, lo etichettavano come “giacobino” lasciando emergere soprattutto la seconda accezione del termine e, dunque, adombrandone la piena adesione ai principi della Rivoluzione nella sua declinazione più radicale. Così, ad esempio, il giornale reazionario “Eudaemonia”, nel 1795, recensendo la seconda edizione del *Beitrag*, paragonerà esplicitamente Fichte a Robespierre, definendolo “patriarca dei sancu-lotti tedeschi” e “vangelo dei decapitatori” e, di fatto, presentandolo malignamente come il difensore teorico, in area tedesca, della ghigliottina francese. Tanto più

che, nelle orecchie delle autorità di Jena, continuavano a risuonare le coraggiose parole della *Zurückforderung* con cui Fichte rivendicava apertamente, contro ogni autorità, la libertà di pensiero e di espressione, diritto inalienabile dell'umanità al quale egli stesso, nel 1794, non era disposto a rinunciare nelle sue lezioni jenesi:

Sulla nostra libertà di pensiero voi, o principi, non avete dunque proprio nessun *diritto*; nessuna facoltà di decidere su ciò che è vero o falso; nessun diritto di determinare alla nostra attività di ricerca i suoi oggetti o di fissarne i limiti²⁶.

La verità non può dipendere dall'autorità, e può anzi – questo il corollario espressamente antihobbesiano – trasformarsi in leva per reagire alla falsità di un potere che si opponga al libero sviluppo fine a se stesso dell'umanità: tema, questo, che, in forma – se mai è possibile – ancora più esplicita, sarà al centro della successiva *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*²⁷ (1796-1797).

Al cospetto delle accuse che, sempre più pressanti, lo coinvolgevano oltraggiandolo e liquidandolo sbrigativamente come mero giacobino, Fichte rispose energicamente, come era solito fare, con una decisione radicale e tutt'altro che compromissoria: scelse di pubblicare il testo delle lezioni sulla *Missione del dotto*, senza apportarvi modifiche o edulcorazioni, nella forma in cui l'aveva redatto per quell'esposizione orale che gli era costata l'accusa di giacobinismo; una reazione, questa, che, in forza della sua risolutezza, sembra precorrere quella che, non molti anni dopo, si avrà in occasione dell'*Atheismusstreit*, allorché Fichte, accusato di ateismo, risponderà con fermezza alle accuse, raccogliendo l'appoggio degli studenti e rassegnando poi le dimissioni dall'Università. L'analogia con l'*Atheismusstreit* è rilevante, per-

ché anche in quell'occasione, come Fichte stesso rileverà amaramente, l'accusa di ateismo era solo la vernice che occultava una ben più radicale accusa contro la posizione politica del filosofo, contro la sua adesione alla causa dell'umanità che liberamente agisce e si emancipa guidata dall'intellettuale: "non è il mio ateismo che essi perseguono, ma il mio democratismo"²⁸, scriverà Fichte in riferimento a quell'*Atheismusstreit* che segna indubbiamente un decisivo momento di transizione nell'opera e nella vita del nostro autore, come ha efficacemente sottolineato Luca Fionnesu:

Tutta una serie di eventi conducono Fichte, a partire dal 1798, ad un profondo ripensamento della propria filosofia. L'allontanamento dalla prestigiosa cattedra di Jena, in seguito all'accusa di ateismo, nel 1798, segna per il pensatore la fine di un periodo di grande influenza sulla vita culturale e sul dibattito filosofico del tempo. Intorno a questi anni, cominciano anche a sorgere le riserve per la rivoluzione francese, se non per i "principi", almeno per la "prassi", e anche Kant, l'autore di quella rivoluzione che Fichte e i suoi contemporanei avevano accostato a quella francese, dichiara pubblicamente di ritenere la filosofia fichtiana "un sistema del tutto insostenibile". Non tarderà ad arrivare anche la rottura con Schelling, e sarà proprio Schelling a sostituire l'astro fichtiano nella coscienza degli intellettuali²⁹.

Nella *Prefazione alle Vorlesungen* sull'intellettuale, il nostro autore ci segnala esplicitamente che una "circostanza esterna" l'ha indotto a pubblicare il testo delle cinque lezioni così come le aveva preparate per l'esposizione orale, "senza cambiare in esse nemmeno una parola": la circostanza a cui allude è, appunto, quella dell'accusa e dell'attenzione non richiesta da parte delle autorità. Reazione programmatica alla sollecitudine della censura, le lezioni sulla *Missione del dotto* vennero per-

tanto pubblicate nel settembre di quello stesso 1794 presso l'editore Christian Ernst Gabler di Jena e Lipsia. Lo scopo di tale scelta non era solo la libera diffusione del proprio ideale di intellettuale che opera a stretto contatto con la comunità in vista del suo costante progresso evolutivo; accanto a questo obiettivo, vi era quello congiunturale di dimostrare quanto fossero prive di fondamento le accuse di coloro che scorgevano in lui un bieco rivoluzionario giacobino privo di interesse teorico. Contro costoro, Fichte dimostrava nelle sue lezioni – con cui ora tutti potevano misurarsi direttamente, senza farsi fuorviare dai resoconti deformanti delle autorità – come il suo progetto di “ringiovanimento” (*Verjüngung*) del mondo³⁰ potesse attuarsi in modo pacifico, con il consenso dell'umanità nella sua interezza, persuasa dalla “docile forza” della ragione, e senza gli spargimenti di sangue di cui si era macchiata la Rivoluzione francese, processo interamente *legittimo* anche se non *saggio* quanto alla sua concreta modalità di realizzazione. In verità, la dimostrazione fichtiana, tramite la pubblicazione della *Missione del dotto*, non riuscì completamente, se si considera che né le autorità smisero di soffermare l'attenzione sul suo operato, né si placò l'infuriare delle accuse di giacobinismo dirette contro la sua persona, che accompagneranno il nostro autore per larga parte della sua esistenza. In questa luce, acquistano allora un significato particolare le parole di Philonenko: “nel 1794 le lezioni di Fichte sulla destinazione del saggio sono una fonte di incidenti. Fichte provoca i suoi avversari, tanto quanto i suoi avversari provocano lui”³¹.

È significativo il fatto che Fichte intitolò l'opera *Alcune lezioni sulla missione del dotto* (*Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*): il titolo rivela inequivocabilmente che il filosofo di Rammenau aveva

in programma di condurre ulteriori ricerche e sviluppi intorno al tema dell'ontologia della prassi dell'intellettuale operante in società, tema di cui le lezioni del 1794, lungi dall'essere un'esposizione in forma compiuta e definitiva, dovevano pertanto costituire un primo momento, un traguardo provvisorio o, se si vuole, una premessa in vista di ricerche a venire. Anche da questa prospettiva, diventa pertanto possibile sostenere che la *Missione del dotto*, più che un'opera compiuta, si presenta foucaultianamente come il "nodo di un reticolo", interno a una galassia di testi eteroclitici, di problemi aperti e di dibattiti in corso da cui occorre ricavare la "funzione di espressione" generale ponendoli in connessione dinamica.

Che le lezioni del 1794 costituissero, nell'ottica di Fichte, un punto di partenza e non certo un approdo terminale è, d'altro canto, provato dal fatto che nel semestre accademico seguente, tra il novembre del 1794 e il febbraio del 1795, quando la *Missione del dotto* era già stata stampata ed era andata incontro a una strepitosa diffusione, il filosofo tenne un ulteriore ciclo di incontri su temi affini che, a rigore, non erano che una prosecuzione del corso precedente, uno sviluppo dei temi che là erano stati abbozzati e che dovevano ora essere ripresi, ricalibrati e declinati da nuove prospettive, sempre a contatto con le acquisizioni teoriche che il nostro autore veniva guadagnando con gli sviluppi dell'impianto della *Wissenschaftslehre*. E, dal momento che nella struttura universitaria non vi erano altre ore disponibili nel calendario settimanale, il nostro autore decise, ancora una volta con coraggio e determinazione, di fissare le sue lezioni la domenica.

La scelta gli venne immediatamente contestata, secondo una modalità che, di fatto, confermava il manca-

to successo dimostrativo della pubblicazione della *Missione del dotto* come prova della propria sostanziale innocenza rispetto alla supina accettazione della violenza giacobina come sola possibilità emancipativa: i detrattori di Fichte, che anche dopo la pubblicazione delle lezioni precedenti continuavano a ravvisare in lui un insidioso democratico giacobino, ne approfittarono per colpirlo frontalmente, sostenendo che la scelta della domenica come giorno votato alle lezioni accademiche nascondeva astutamente una subdola manovra volta a offendere il culto pubblico della religione, in perfetto stile giacobino. La situazione sarebbe indubbiamente degenerata, culminando potenzialmente nell'espulsione del nostro autore dagli apparati accademici, se non fosse pubblicamente intervenuto in suo soccorso il granduca, che gli permise di continuare indisturbatamente con le sue conferenze pubbliche in quello stesso 1794. Il loro tema era *La differenza tra lo spirito e la lettera nella filosofia*³² (*Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*).

In diretta continuità con *La missione del dotto*, la prima di tali lezioni è dedicata all'utilità pubblica della filosofia e della funzione dell'intellettuale come guida degli uomini in società, in un impiego direttamente sociale e politico della cultura. L'orizzonte teorico su cui questa prima lezione si innesta è quello per cui, senza filosofia, si può certo vivere con agio in quegli affari economici in cui l'epoca vorrebbe che si esaurisse l'esistenza dell'individuo isolato dal tessuto comunitario, ma non nella società concepita come comunità etica di enti razionali in costante interazione. L'idea sottesa al discorso fichtiano è che la demonizzazione della metafisica operata dal suo tempo sia direttamente connessa con l'assolutizzazione dell'economia, secondo un tema che verrà ampiamente

sviluppato nei successivi testi fichtiani, trovando la sua massima espressione in *Der geschlossene Handelsstaat* (1800) e nelle *Reden an die deutsche Nation* (1808). Sempre nelle lezioni sulla *Differenza tra lo spirito e la lettera nella filosofia*, Fichte riprende e rideclina da diverse angolature il tema – architrave della *Bestimmung des Gelehrten* – dell'intellettuale come maestro dell'umanità, che sostiene e sorveglia il progresso del genere umano grazie alla conoscenza della destinazione, dei mezzi e delle difficoltà che tale itinerario comporta. Lungi dall'essere abbandonato come una ricerca compiuta, il tema delle *Vorlesungen* sul *Gelehrter* trova dunque nella *Differenza tra lo spirito e la lettera nella filosofia* un momento di ulteriore approfondimento.

Sul tema dell'intellettuale e del suo ruolo di educatore del genere umano, Fichte tornerà in seguito ancora due volte, a testimonianza sia dell'importanza del tema nell'economia della sua riflessione, sia della provvisorietà delle acquisizioni teoriche guadagnate nel ciclo di conferenze del 1794³³: nel 1806 consegnerà alle stampe dieci lezioni *Sull'essenza del dotto e sulle maniere di apparire nel campo della libertà* (*Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*), tenute l'anno prima presso l'università di Erlangen, esplicitamente concepite, per ammissione dello stesso Fichte, come un'edizione nuova e perfezionata delle conferenze del 1794. Nel 1812, poi, il filosofo di Rammenau pubblicherà *Cinque lezioni sulla missione del dotto* (*Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*), frutto del corso tenuto sul tema nel semestre estivo del 1811 presso l'università di Berlino, riprendendo e rideclinando, ancora una volta, l'impianto categoriale precedentemente abbozzato nel ciclo del 1794. Non stupisce, allora, che, nella breve prefazione all'edi-

zione delle *Vorlesungen* del 1794, Fichte potesse presentarle come “premessa di una più vasta opera che l'autore desidera portare a compimento e presentare al pubblico quando sarà il momento giusto”³⁴.

Come ha sottolineato Buhr³⁵, il fatto che Fichte tenga lezioni sulla missione del dotto in ogni fase del suo pensiero e in ogni università in cui insegna prova non soltanto l'intima unitarietà del suo pensiero (contro le presunte “svolte” e gli altrettanto presunti “cambi di paradigma”), ma, in modo convergente, avvalora la tesi che individua la cifra di tale unitarietà nei due plessi teorici indistinguibili del nesso *particolare/universale* in vista dell'emancipazione del genere (il ceto particolare degli intellettuali come sola possibilità di emancipazione universale dell'umanità) e della relazione *prassi/pensiero* come problema fondamentale del pensiero fichtiano (con le parole di Buhr, “l'ideale di Fichte era di far convergere speculazione e azione”³⁶ nella figura del *Gelehrter* e nell'ideale di una cultura che trapassa immediatamente in energia in grado di permeare la società e di plasmarla).

Sussiste un'insospettata analogia tra il progetto della “missione del dotto” e quello della “dottrina della scienza”, analogia che adombra, per un verso, come entrambe le linee di ricerca costituissero per Fichte due problemi a tal punto essenziali da stimolarlo per l'intera sua esistenza a ridefinirli e a prospettarne nuove declinazioni, secondo un'opera di costante perfezionamento pienamente coerente con l'impianto stesso della *Wissenschaftslehre*, e, per un altro verso – ed è l'aspetto che qui più ci interessa –, come tra le due ricerche, apparentemente condotte senza punti di tangenza, lungo le due diverse direttrici della filosofia teoretica e della filosofia politica, si desse un gioco di rimandi così fecondo e intenso da far pensare che, in ultimo, esse non fossero

altro che due articolazioni di un'unica riflessione in sé unitaria, ancorché sviluppata secondo prospettive differenziate. In questo senso, diventa legittimo sostenere, seguendo (e integrando) Buhr, che missione del dotto, "dottrina della scienza, diritto naturale e sistema di etica formano una struttura unitaria, sono momenti di una e medesima cosa", poiché "la mèta degli sforzi di Fichte in tutti [...] gli ambiti della sua filosofia è la stessa: la fondazione teoretica dell'attività autonoma dell'uomo in vista dell'obiettivo della costruzione degna della dignità umana, ossia con la legge etica che concorda con i rapporti sociali"³⁷. In questo risiede la funzione espressiva unitaria del reticolo di pensiero fichtiano, al di là della galassia delle opere e dei mutamenti prospettici in cui esse vengono prendendo forma.

Su questo punto, intendiamo prendere le distanze da due aspetti interconnessi niente affatto secondari su cui ha portato l'attenzione Cesa nel suo importante lavoro su *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale* (1992): per un verso, spiega Cesa in riferimento al profilo teorico di Fichte, "le idee rivoluzionarie e quelle nazionali non sono la chiave per intendere la sua filosofia"³⁸; per un altro verso, la *Missione del dotto* del 1794 "non è in contrasto con l'impianto teoretico della dottrina della scienza, ma non ne è affatto dipendente"³⁹. In modo diametralmente opposto (e convergente, in parte, con la posizione di Buhr) cercheremo di mostrare come la filosofia fichtiana si origini a partire dal concreto contesto politico e sociale del tempo – in particolare dall'esperienza *epochemachend* della Rivoluzione francese – e come le lezioni del 1794 sul *Gelehrter* dipendano in maniera simbiotica dall'impianto della *Wissenschaftslehre*, di cui costituiscono il più coerente sviluppo sul piano della prassi socio-politica (soprattutto, come vedremo, in rife-

rimento al terzo principio quale sarà tematizzato dalla *Grundlage* del 1794-95⁴⁰). È, del resto, Fichte stesso a suggerirlo: la seconda delle lezioni sul *Gelehrter* si apre con il richiamo teorico alla necessità di fondare la *Wissenschaft* come sapere olistico della verità, per poter così addivenire alla dottrina della scienza. E, ancora, nella terza lezione, per rendere conto della frammentazione della società in ceti, scrive Fichte: “mi vedo, dunque, costretto a premettere qualche norma universale desunta dalla dottrina della scienza”⁴¹. Ne segue allora che, come ai titoli dell’opera del 1796 sul diritto naturale e di quella del 1798 sul sistema di etica Fichte aggiunge la specificazione “secondo i principi della dottrina della scienza” (*nach Principien der Wissenschaftslehre*), a sottolinearne espressamente il nesso con l’impianto teorico generale, così anche il titolo del testo sulle lezioni sulla missione dell’intellettuale potrebbe virtualmente essere completato con la stessa aggiunta, *nach Principien der Wissenschaftslehre*.

Se, come suggerisce lo stesso Cesa (peraltro contraddicendo, almeno in parte, il suo precedente assunto), “anche le parti più teoretiche degli scritti che Fichte disse ‘popolari’ meritano di essere poste sullo stesso rango delle trattazioni ‘scientifiche’, e vanno lette, del resto, avendo sempre presenti queste ultime”⁴², crediamo che sia altrettanto vero che le parti scientifiche debbano essere poste in relazione con quelle “popolari” e che entrambe, a loro volta, debbano essere connesse con il concreto quadro storico in cui agiva e pensava Fichte. Secondo il suggerimento di Buhr, che accogliamo integralmente e che costituisce la stella polare della nostra lettura, “il pensiero di Fichte deve anzitutto essere spiegato a partire non dalla storia della filosofia, bensì dalla storia in quanto tale”⁴³.

Non sembra, a questo proposito, condivisibile neppure la tesi di Pasquale Salvucci, secondo cui Fichte approderebbe al problema della relazione sociale e dell'intersoggettività comunitaria soltanto nel 1796, con il testo sul diritto naturale ("Fichte procede, dal 1796 in poi, da una filosofia dell'io ad una filosofia del noi, per l'imporsi del problema della comunità"⁴⁴); tesi che Salvucci radicalizza a tal punto da spingersi a sostenere che "la prima esposizione del 1794 non aveva neppure avvertito la problematica della genesi del mondo degli uomini, risolvendosi lì l'altro nel non-io"⁴⁵. Molto più condivisibile, invece, ci pare la posizione di Carla Amadio, che nel suo studio *Logica della relazione politica. Uno studio su "La dottrina della scienza" (1794/5) di J.G. Fichte* (1998) ha mostrato come la *Grundlage* sviluppi in modo niente affatto secondario tematiche legate alla dimensione sociale, politica e comunitaria: la tesi di Amadio – da noi condivisa, nelle sue linee essenziali – permette, del resto, di fare luce sulla coeva esposizione della missione del dotto, che della vocazione socio-politica della *Wissenschaftslehre* è indubbiamente la codificazione più coerente ed efficace e che, dal punto di vista di Salvucci, resta inspiegata o, tutt'al più, finisce per essere letta del tutto indipendentemente dalle articolazioni della dottrina della scienza (secondo la via ermeneutica che troviamo anche in Cesa).

Si può, del resto, fecondamente sostenere che, come la dottrina della scienza, così anche quel suo essenziale correlato socio-politico che è la missione del dotto continuò a impegnare Fichte fino alla fine, se si pensa che il tema tornerà con enfasi, sia pure in una cornice teoretica non priva di importanti novità – dovute in larga parte anche al mutato contesto storico –, anche nella *Sittenlehre* del 1798 (che esplicita il ruolo dell'intellettuale

come propagatore della morale), in *Der geschlossene Handelsstaat* (con la sua codificazione dell'intellettuale come paladino della comunità umana contro gli automatismi internazionali del mercato), nei *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (al cui centro vi è la teorizzazione dell'intellettuale come guida del popolo in vista del superamento della "compiuta peccaminosità" del presente) e nelle *Reden an die deutsche Nation* (con la loro tematizzazione dell'intellettuale come condottiero della nazione tedesca contro l'invasore francese⁴⁶).

Sempre in coerenza con lo sguardo sinottico rivolto alla galassia delle opere e dei corsi fichtiani di quegli anni, non deve essere dimenticato che, in contemporanea rispetto al ciclo di conferenze sulla *Missione del dotto*, Fichte aveva composto, come testo programmatico per le sue lezioni accademiche rivolte agli studenti di filosofia, *Sul concetto della dottrina della scienza* (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*). È particolarmente significativo che – a riprova di quanto siamo venuti sostenendo sulle orme di Foucault – il testo recasse in appendice un riferimento esplicito alle conferenze pubbliche sulla morale per gli intellettuali, a cui si richiama per mostrare il nesso di derivazione diretta dell'azione socio-politica dai principi fondamentali della *Wissenschaftslehre*; e questo nella convinzione, niente affatto implicita, che l'intellettuale come grado massimo di coscienza dell'umanità nel suo stato presente potesse meglio di ogni altro individuo essere il portatore di quella *ontologia della prassi*⁴⁷ volta alla razionalizzazione del reale e all'accordo dell'oggetto con il soggetto agente che – anima dell'intero progetto fichtiano – trova la sua più fulgida espressione nel terzo principio della dottrina della scienza così come viene esposta nella *Grundlage* del 1794-95; quest'ultima, come ricordava Philonenko, costituisce "la prima visione

autentica e coerente del mondo”⁴⁸ tratteggiata dal nostro autore. Più precisamente, il testo di *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* si chiude, significativamente, con la duplice insistenza sulla funzione emancipatrice della scienza (chiamata ad affrancare l’umanità e a renderla cosciente di sé e della propria unitarietà) e, in modo convergente, sulla *Bestimmung des Gelehrten* come guida del genere umano tramite la cultura:

È sempre più necessario prendere a cuore le seguenti domande: qual è la destinazione propria del dotto, in quale posto nell’ordine delle cose egli è collocato, in quali rapporti i dotti stanno con se stessi, con gli altri uomini e soprattutto con le singole classi sociali, come e per qual mezzo essi possono dare la più continua soddisfazione ai compiti che spettano loro in virtù di queste relazioni e come devono essi educarsi a questa capacità? Queste sono le domande, da me annunciate nelle lezioni pubbliche sotto la denominazione di *morale per dotti*, a cui cercherò di rispondere⁴⁹.

Nelle pagine che seguono, allora, si tratterà di soffermare l’attenzione sulla relazione alchemica tra la *missione del dotto* e la *dottrina della scienza* (e, più precisamente, sulla prima come declinazione *sub specie communitatis* della seconda), per adombrarne l’intima connessione all’insegna dell’ontologia della prassi teoreticamente fondata e socialmente praticata. Prima, tuttavia, dovremo concentrarci più da vicino sul profilo del *Gelehrter* abbozzato da Fichte nelle sue *Vorlesungen*. Su questo punto, paiono convincenti le considerazioni di Pareyson, secondo cui la dottrina della scienza si origina nella forma di “una traduzione in termini filosofici del cristianesimo e del giacobinismo”⁵⁰: in particolare, “l’accoglimento della filosofia di Kant era operato in vista di una rivalutazione filosofica del cristianesimo e degli ideali della rivoluzione francese. È così che nel pensiero di

Fichte l'esigenza religiosa e l'esigenza politica, finalmente formulate in problema filosofico e placate in una soluzione ragionata, si fusero e si confusero, nell'ideale d'una religione laica, destinata a rinnovare la società umana, civile e politica per opera d'una chiesa di dotti. È questo il problema da cui nasce la filosofia fichtiana: è per risolvere questi problemi che il primo assunto del pensiero fichtiano è la definizione d'una 'filosofia della libertà'⁵¹ che, per potersi pienamente dispiegare sul piano mondano, necessita dell'intervento attivo degli intellettuali.

II. INTELLETTUALE, NON DOTTO

L'intellettuale è destinato alla società sotto ogni profilo: in qualità di intellettuale, egli vive solamente in virtù della e per la società.
(J.G. Fichte, *Missione del dotto*)

Tu non esisti per contemplare e osservare oziosamente te stesso o per meditare solitariamente su devote sensazioni – no, tu esisti per agire; il tuo agire e soltanto il tuo agire determina il tuo valore.
(J.G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*)

Ardua, bizzarra, fuorviante, quando non del tutto erronea, potrebbe a un primo sguardo sembrare la nostra scelta di tradurre con *Missione del dotto* il testo che Fichte consacra a un'opera di destrutturazione della figura tradizionale del “dotto” (*Gelehrter*) e di complementare codificazione dei compiti e della *Bestimmung* di quello che non può che intendersi come l'“intellettuale” in senso moderno. Come vedremo, nelle pagine dell'opera fichtiana batte il cuore del progetto di “ringiovanimento” del mondo ad opera di un ceto – gli intellettuali – che operano e pensano in diretta contrapposizione con il canonico *modus operandi* del dotto, portatore di un sapere “individuale” e privo di nessi con la realtà socio-politica circostante. E, non di meno, la nostra decisione è frutto di una scelta ponderata, dovuta – come subito diremo – a diversi ordini di motivi, sia concettuali, sia editoriali.

Anzitutto, la nostra scelta si spiega in ragione del fatto che si è preferito rimanere cautamente nell'alveo di quella “storia degli effetti” (*Wirkungsgeschichte*) che ha

così stabilmente (e unanimemente) recepito il testo fichtiano con il titolo *Missione del dotto* da rendere apparentemente ingiustificata ogni variazione, per motivata che possa essere. Così il titolo delle lezioni sulla *Bestimmung des Gelehrten* viene reso in italiano da Carlo Mazzantini (Società Editrice Internazionale, Torino 1932), Vittorio Enzo Alfieri (Cedam, Padova 1946), Nicolao Merker (Editori Riuniti, Roma 1982), Giacomo Perticone (Paravia, Torino 1935), Marco Marroni (Studio Tesi, Pordenone 1991), Elsa Roncali (Carabba, Lanciano 1912), Giovanni Plinio Marotta (Minerva Italica, Bergamo 1969), Emilio Casseti (Laterza, Bari 1948) e Nadia Cappelletti (Le Monnier, Firenze 1965). Al cospetto di una tradizione tanto stabile quanto imponente, non potevamo che mantenere il titolo *Missione del dotto*, di cui tuttavia nelle pagine che seguono proveremo a mostrare i fuorviamenti a cui ha dato e continua a dare luogo.

Del resto, la traduzione del titolo con *Missione dell'intellettuale* sarebbe risultata straniante e, di più, ingiustificata al cospetto di una così consolidata tradizione non solo per il motivo, di per sé poco consistente, che essa si sarebbe posta in aperta antitesi con la tradizione editoriale a cui è solidamente legato il testo fichtiano, ma anche perché avrebbe sostituito, in modo niente affatto innocente, il classico “dotto” (*der Gelehrte*) con l’“intellettuale”, ossia con una figura che, a rigore, ai tempi di Fichte neppure era ancora stata codificata e che, pure, viene auroralmente prendendo forma in modo chiaro e inequivocabile nel testo del filosofo di Rammenau. È questo il secondo motivo – più propriamente concettuale – che ci ha indotti a conservare la canonica traduzione del titolo, pur decisamente insoddisfacente a livello concettuale.

Si tratterà allora, nelle pagine che seguono, di rende-

re conto delle ragioni per cui, nonostante la nostra scelta semantica di mantenere il titolo tradizionale, il profilo delineato da Fichte non solo corrisponda in senso pieno a quello che noi oggi siamo soliti definire “intellettuale”, ma escluda anche, in modo lampante, l’opposta figura del dotto tradizionalmente inteso. Se si sofferma l’attenzione sul titolo dell’opera fichtiana, a dover essere assunte come oggetto di riflessione critica sono entrambe le sue componenti costitutive – *Bestimmung* e *Gelehrter* –, nella loro strutturale polisemanticità: la prima di esse, quella *Bestimmung* che tornerà nel titolo della successiva opera fichtiana *Bestimmung des Menschen* (1800), allude a una ricca galassia di significati eterogenei e, insieme, interconnessi, rimandando alle (almeno) tre dimensioni della “destinazione”, della “vocazione” e della “missione”⁵². Esse erano tutte già presenti in quell’opera di Johann Joachim Spalding, intitolata appunto *Die Bestimmung des Menschen*⁵³ (1748), che una certa incidenza esercitò sullo stesso Fichte.

Queste tre determinazioni differenziate sono tutte virtualmente compresenti nell’accezione del ruolo che Fichte assegna, nel suo corso, alla figura del *Gelehrter*, nella misura in cui egli *a)* è *destinato* ad agire nella società e non può concepirsi esternamente rispetto ad essa; *b)* aderendo a questa destinazione, risponde a una “chiamata”, a una “voce” (*Stimme*) che si fa sentire dentro di lui e che lo indirizza verso la mèta a cui è destinato (la terza lezione, come vedremo, è interamente dedicata al tema della scelta del ceto come vocazione, e dunque come libera risposta a una “chiamata”); *c)* nella risposta e nella fedeltà alla voce che lo chiama alla sua destinazione, il *Gelehrter* compie la sua *missione* di guida dell’umanità verso l’avvicinamento asintotico alla conformità al genere, ossia all’illimitato autoperefezionamento che –

cifra della *dignitas hominis*, secondo l'insegnamento della modernità auroralmente codificato da Pico della Mirandola – conduce alla piena corrispondenza dell'umanità con le proprie potenzialità ontologiche e, insieme, con il mondo sociale circostante. Nel suo ricco commentario all'edizione francese del testo fichtiano, *Conférences sur la destination du savant* (1794) (Vrin, Paris 1969), Jean-Louis Vieillard-Baron ha efficacemente insistito sulla molteplicità dei significati che, nell'opera, riveste la parola *Bestimmung*⁵⁴. Deve, inoltre, essere tenuta presente, per questo tema e, più in generale, per la contestualizzazione del lavoro fichtiano e per i suoi rimandi all'impianto *theoretisch* della dottrina della scienza, l'edizione tedesca curata da Reinhard Lauth con Hans Jacob e Peter Schneider, *Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95* (Meiner, Hamburg 1971).

Se il termine *Bestimmung* quale viene impiegato da Fichte comporta una compresenza virtuale delle tre determinazioni appena enunciate, sia pure occultate dietro l'apparente prevalenza della terza, con la parola *Gelehrter* si ha invece quella mutua elisione tra le due determinazioni opposte del dotto e dell'intellettuale che, come vedremo, è il nostro autore a delineare a livello teorico, sia pure senza il ricorso a una rigorosa distinzione terminologica: il protagonista delle lezioni del 1794 è l'intellettuale come figura ricavata contrastivamente dal dotto tradizionalmente inteso come portatore di un sapere disincarnato dal concreto tessuto sociale e politico tanto nella sua genesi, quanto nelle sue realizzazioni concrete.

Se si volesse tradurre alla lettera l'espressione tedesca, il *Gelehrter* è *colui che sa perché ha appreso*, ossia l'esperto, il perito, l'istruito, l'erudito (*De officiis erudito-*

rum è – come si è visto – il modo in cui, nel catalogo ufficiale, venivano presentate le lezioni fichtiane), l'uomo che si è formato culturalmente secondo un apprendistato e che ha dedicato la sua esistenza allo studio e alla cultura; tutte determinazioni, queste, che sono pienamente compresenti nella figura fichtiana, nella quale tuttavia si dà anche una “sovradeterminazione” essenziale che in esse risulta assente e che, non di meno, è imprescindibile per comprendere compiutamente, in tutta la sua portata, il *Gelehrter* al centro della riflessione del nostro autore. Più precisamente, tale “sovradeterminazione” concettuale consiste nella vocazione eminentemente pratica, politica, comunitaria e attiva – non esclusivamente teoretica – che, nella prospettiva fichtiana, caratterizza l'uomo di cultura nel suo significato più alto e direttamente contrapposto al dotto di vecchio stampo, contraddistinto dal *pathos* della distanza e dalla completa rimozione di ogni attività pratico-politica a contatto con il tessuto concreto della comunità di appartenenza.

Non deve, allora, passare sotto silenzio il fatto che, in tutte le edizioni italiane del testo di Fichte finora pubblicate, non sia mai stata messa in discussione la resa con “dotto” del latino *eruditus* e del tedesco *Gelehrter*, secondo una traduzione *letteralmente impeccabile e concettualmente fuorviante*, quando non direttamente connotata nel senso ideologico della rimozione completa della prassi (l'ideologia dominante su cui viene strutturandosi l'odierno paesaggio desertificato della “compiuta peccaminosità” postmoderna). Il fatto che la lingua di Fichte non distinguesse ancora con precisione, a livello terminologico, la figura del dotto da quella dell'intellettuale non comporta certo la necessità, per l'interprete e il traduttore di oggi, di aggirare tale distinzione, anche alla luce del fatto che – lo ripetiamo – la polarità tra i due

profili è ampiamente tematizzata dallo stesso Fichte, sia pure non sul piano terminologico, e costituisce anzi la chiave di volta dell'intera sua interpretazione del *Gelehrter* e della sua *Bestimmung* tanto nelle lezioni del 1794, quanto – sia pure da angoli prospettici differenti – in quelle successive dedicate allo stesso tema.

Una simile distinzione tra “lettera” e “spirito” è, d'altro canto, profondamente coerente con il discorso di Fichte, nella misura in cui è lui stesso, in *Über Geist und Buchstabe in der Philosophie* (1795), a insistere pervicacemente, per un verso, sulla differenza tra i due e, per un altro verso, sulla necessità ermeneutica di intendere le parti di un discorso muovendo dall'intero, ossia dallo spirito del discorso stesso, e insieme, in modo simmetrico e complementare, ad adombrare la circolarità che vincola tra loro le infinite espressioni della vita dello spirito: si tratta di un rilievo teorico di grande importanza, non solo perché – applicato al suo stesso autore – ci permette di decifrare quello scarto concettuale tra il dotto e l'intellettuale che è Fichte stesso a codificare a livello teorico ma non linguistico (nello “spirito” ma non nella “lettera”), ma anche perché permette di istituire quella feconda circolarità ermeneutica tra la *Wissenschaftslehre* e – foucaultianamente – i poliedrici testi del “reticolo” della produzione fichtiana senza perdere di vista la profonda unitarietà che li connette e che fa di essi, appunto, determinazioni di un unico sistema che si declina su piani differenziati. Infatti, in coerenza con la distinzione tra spirito e lettera, le diverse figure del pensare (religiose, politiche, estetiche, etiche, pedagogiche, ecc.), per illuminarsi pienamente nella loro autonomia, sono costrette a richiamarsi a vicenda in modo sinfonico, perché tutte, nella loro plurivocità, si rinviano in maniera reciproca e, insieme, rimandano a quel loro orizzonte

comune che è la dottrina della scienza, *fundamentum inconcussum* del sistema fichtiano, nucleo da cui si dipartono tutte le eterogenee declinazioni del pensiero del nostro autore.

La lingua italiana chiama “dotto” colui che ha studiato durevolmente, acquisendo ampie e approfondite conoscenze, e che *ipso facto* è un erudito, un sapiente, ossia un individuo che, proprio in forza della sua scelta teoretica, si tiene a distanza di sicurezza dalle terre perigliose della politica e dell’agire in società, intese come fuorviamenti rispetto al *telos* dell’acquisizione della cultura come formazione teorica individuale. Il termine, del resto, si riferisce incontestabilmente alla singola persona, alle competenze che ha acquisito in quanto individuo, a prescindere dal contesto sociale e politico in cui è proiettato, su cui si è formato e su cui può eventualmente incidere mediante tali competenze. Si è tanto più dotti quanto più si è distanti dal mondo della vita sociale e politica, isolati sulla torre d’avorio della pura teoria disincarnata: sembra potersi compendiare così la funzione del dotto tradizionalmente concepito. La sua cultura resta, in questo senso, una questione puramente individuale e scevra di quel nesso biunivoco con il reale che, cifra della “vocazione” dell’intellettuale, Fichte codifica secondo la dialettica del “ricevere” e del “dare”, in accordo con la quale il *Gelehrter* si forma in società (ricevendo da essa la cultura) e agisce in essa (dandole il suo concreto apporto in qualità di guida del genere umano).

In altri termini, mentre il *dotto* crede di non *ricevere* dalla società – quando invece, come Fichte espressamente sostiene, la sua cultura è interamente condizionata dallo sviluppo sociale e dal concreto quadro storico – e, per via di questo errore di valutazione, si sente autoriz-

zato a non *dare* ad essa, l'*intellettuale* sa di ricevere dal concreto cosmo sociale in cui è proiettato la cultura che esso rende possibile e, insieme ad essa, il senso effettivo del proprio operato, che è l'azione volta a trasformare la società, in modo che la cultura valga come energia pratica e si concretizzi in quell'opera di inesausta razionalizzazione del reale e di perfezionamento dell'umanità che coincide, a rigore, con la *Bestimmung* dell'uomo e, dunque, dell'*intellettuale* come uomo perfettamente riuscito. Da una diversa angolatura, oltre a non far interagire il suo sapere con il concreto quadro della società, il dotto si forma ai margini di essa, come se il sapere che viene maturando non fosse esso stesso socialmente connotato, nei suoi inestricabili nessi dinamici con la società, la politica, la vita comunitaria.

Ponendo la questione in termini semplificativi – ma non, per questo, equivoci – si può dunque sostenere che l'*intellettuale* è la variante socio-politica del dotto, e quindi – nell'ottica fichtiana – la sua più autentica realizzazione, in quanto solo il secondo è addivenuto a una piena comprensione della natura pratico-emancipativa della cultura, nonché del nesso che la lega (negli esiti non meno che nella genesi) al concreto quadro sociale e storico. Nelle pagine della successiva *Bestimmung des Menschen* (1800), questa prospettiva affiorerà in modo particolarmente nitido: “la tua destinazione non è mero sapere, ma fare secondo il tuo sapere”⁵⁵. E ancora: “tu non esisti per contemplare e osservare oziosamente te stesso o per meditare solitariamente su devote sensazioni – no, tu esisti per agire; il tuo agire e soltanto il tuo agire determina il tuo valore”⁵⁶. Si tratta di passaggi di grande interesse, perché, oltre a riconfermare l'orientamento ineludibilmente pratico della cultura di cui è portatore il *Gelehrter*, costituiscono un'importante prova a

sostegno della tesi – da noi pienamente accolta – secondo cui il cosiddetto “secondo Fichte”⁵⁷, quello successivo alla “soglia” rappresentata appunto dalla *Bestimmung des Menschen*, non rinuncia affatto alla propria vocazione pratica e alle precedenti acquisizioni, ma le inserisce nel quadro di un orizzonte teorico caratterizzato da indiscutibili ripensamenti e da imprescindibili novità. L’ha sottolineato nel modo più efficace Pareyson: “all’affermazione dell’assoluto Fichte è giunto proprio per il desiderio di conferire all’attività umana, permeata di vita divina, un potere realizzatore molto più intenso e più vasto di quello dell’azione confinata nel mondo etico-giuridico, proprio per potenziare l’azione dell’uomo nel mondo, sì da renderlo capace di trasformare la realtà redimendola nella superiore unità della vita divina”⁵⁸.

Il concetto di Assoluto, dunque, non neutralizza (né anche solo ridimensiona) l’ontologia della prassi fichtiana: al contrario, la intensifica, incardinandola su un più alto fondamento. Non deve, a questo proposito, essere dimenticato che, nel Vangelo di Giovanni, a cui si richiama incessantemente dopo il 1800 (e, nel modo più compiuto, nelle lezioni sull’*Avviamento alla vita beata*), Fichte trova almeno tre spunti decisivi e intimamente interconnessi, che impiega non certo per “superare” l’impianto della dottrina della scienza, ma, viceversa, per “confermarlo”⁵⁹: a) la radice ontologica dell’amore creatore, ossia dell’azione assolutamente libera e incondizionata che crea la realtà senza essere determinata da nulla fuorché dalla propria libertà; b) la dipendenza assoluta del mondo dal creatore (del non-Io dall’Io), ossia la non-oggettività del mondo oggettivo; c) il legame comunitario che lega, nella fede, i soggetti tra loro e al creatore.

Uomo di cultura in senso moderno, saldamente inserito come protagonista nel processo di trasformazione

della società, l'intellettuale è colui che *sa perché agisce in società* e che *agisce in società perché sa*, nella consapevolezza – frutto e, insieme, esito sempre riconfermato del suo sapere – che la mera teoria è del tutto insufficiente, poiché la *Bestimmung* dell'uomo è l'azione in società, operando in modo che tra le pieghe della comunità trovino concreta cittadinanza i propri principi, rendendo percorribile la difficile via che, tra sforzi e regressi, tra difficoltà e battute d'arresto, rende possibile l'infinito perfezionamento di un'umanità sempre più cosciente di sé e delle proprie potenzialità ontologiche:

L'intellettuale è destinato alla società sotto ogni profilo: in qualità di intellettuale, egli vive solamente in virtù della e per la società, più di quanto non accada per qualsivoglia altro ceto. Pertanto, egli è soggetto in modo peculiare al dovere di migliorare al più alto grado tutte le abilità sociali, ossia l'*abilità di ricevere e quella di trasmettere*⁶⁰.

A favore della nostra posizione circa l'esigenza di intendere come *intellettuale* il dotto cui Fichte dedica le sue *Vorlesungen* depone, d'altra parte, tanto il fatto che le lezioni sulla missione del *Gelehrter* del 1794 fossero apertamente rivolte a un pubblico eterogeneo, frastagliato, composto in parte da intellettuali e in parte da uomini comuni, chiamati a cooperare sinergicamente in vista dell'azione etica in società, quanto il fatto che la stessa biografia intellettuale di Fichte si configuri come la più splendida prova del ruolo sociale e, a suo modo, "totale" del *Gelehrter*, alfiere di un sapere universale e a distanza di sicurezza da quell'"idiotismo specialistico" consistente, come sapeva Lukács, nella "trattazione 'esatta' di pseudo problemi"⁶¹, sperimentalmente distanti dalla comprensione del proprio tempo nel pensiero e dall'attiva opera prassistica di *Verjüngung* del mondo.

Non deve, d'altro canto, sfuggire come la portata inconfondibilmente pratica del *Gelehrter* fichtiano emerga nitidamente, oltre che dallo specifico contenuto delle lezioni, dal loro esito sul piano pratico: alcuni dei loro uditori, infatti, costituirono successivamente un'associazione dal nome significativo "Lega degli uomini liberi", con l'obiettivo peculiare di indagare e diffondere la verità sulla *Bestimmung* dell'uomo come ente razionale e comunitario e, di conseguenza, di agire in vista dell'emancipazione del genere umano. Lo stesso Fichte, del resto, partecipava assiduamente alle riunioni della Lega e ne era unanimemente considerato il nume tutelare, oltre che il diretto ispiratore.

Da quanto siamo venuti sostenendo, dovrebbe allora affiorare un'ulteriore determinazione degna di rilievo. La traduzione di *Gelehrter* con "dotto" in riferimento al profilo teorico tracciato dalle lezioni fichtiane non solo mal si concilia con l'effettiva portata socio-politica del ruolo ("l'intellettuale – scrive Fichte – è tale solamente se inteso entro la società"⁶²), ma costituisce il più radicale fraintendimento del suo spirito, neutralizzando *tout court* l'aspetto che più caratterizza il *Gelehrter* fichtiano, ossia il suo nesso simbiotico con la comunità di appartenenza. Si tratta, allora, di operare un "riorientamento gestaltico", chiamando "intellettuale" quel *Gelehrter* che anche la tradizione a noi più recente si è ostinata a definire "dotto", tradendo lo *spirito* del pensiero fichtiano dietro il preteso rispetto della sua *lettera*.

Per gettare ulteriore luce sulla figura del *Gelehrter* fichtiano, può ancora una volta essere utile richiamarsi all'elaborazione teorica di Foucault, e in particolare alle considerazioni custodite in *Qu'est-ce que les Lumières?*⁶³ (1984), soprattutto in riferimento all'atto genetico della critica illuministica come instaurazione di un'inedita

forma di *ontologie de l'actualité*, che interroga il presente e lo mette in questione, instaurando con esso un “rapporto sagittale” e diretto, senza dover ricorrere, per definirlo, alla comparazione con le epoche precedenti. Questo aspetto, che per Foucault è lampante soprattutto se si considera il Kant della risposta alla domanda *Was ist Aufklärung*,²⁶⁴ implica un “nuovo inizio” per la tradizione filosofica occidentale, che per la prima volta assume il presente storico come punto d’avvio della riflessione filosofica. In questo sguardo sagittale lanciato sulla situazione storica dell’oggi risiederebbe, allora, la differenza epocale rispetto all’“analitica della verità” quale era stata praticata, in forma esemplare, da Descartes e dalla sua ricerca, tramite il *cogito*, di un soggetto universale collocato – questo è l’aspetto decisivo – fuori dal tempo storico.

Seguendo Foucault, con la *critica* la filosofia viene invece a saldarsi con il tempo storico e diventa *riflessione centrata sul presente*, in un nesso simbiotico con la società in cui vive e opera il filosofo, secondo una linea che, inaugurata dall’*Aufklärung*, trova la sua coerente continuazione, al di là delle fratture e delle innovazioni, nella concezione hegeliana della filosofia come “il proprio tempo appreso nei pensieri”⁶⁵ (*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*) e nella prospettiva fichtiana dell’intellettuale come soggetto concretamente operante nello *spazio sociale della comunità*. Da questa angolatura, con la grammatica foucaultiana, si potrebbe dire che mentre il dotto è figlio dell’analitica della verità, la figura dell’intellettuale scaturisce dalla nuova concezione dischiusa dall’ontologia dell’attualità, senza la quale non sarebbe concepibile né potrebbe essere pienamente inteso.

Le considerazioni foucaultiane ci pongono dinanzi al problema del nesso tra l’intellettuale fichtiano e quello

illuministico. Come ha rilevato Hans Georg von Manz nel suo saggio *Fichtes Konzept des Gelehrten in Auseinandersetzung mit demjenigen der Aufklärung*⁶⁶, è indubbiamente al concetto di *Gelehrter* codificato dall'Illuminismo che Fichte si richiama, sia pure criticamente, soprattutto per quel che concerne i due temi interconnessi dell'*autonomia* e della valenza *pratico-sociale*. L'intellettuale così come lo tratteggia Fichte è, anzitutto, chiamato a far valere quell'assoluta autonomia di pensiero che Kant, nel suo *Was ist Aufklärung?*, aveva compendiato nel motto oraziano *sapere aude*, identificando *tout court* l'Illuminismo con il coraggio di servirsi della propria intelligenza. Ma questa intelligenza deve essere non già meramente teoretico-contemplativa, bensì pratico-sociale, operativa, trasformatrice. Proprio su questa eredità dell'Illuminismo, Fichte innesta la sua incendiaria polemica contro il dotto tradizionale, che, tesaurizzatore di conoscenze, impiega egoisticamente il sapere in vista del proprio autoscolpimento culturale. È con l'Illuminismo che il *Gelehrter* diventa colui che pensa *la* società e *nella* società, cercando di incidere attivamente su di essa, secondo il modello di Voltaire. Con la formula di Thomasius, la filosofia deve essere *habitus instrumentalis in utilitatem generis humani*.

E, non di meno, sarebbe un grave errore pensare che il profilo dell'intellettuale schizzato da Fichte si identifichi *toto genere* con quello di marca illuministica, senza il quale pure non sarebbe pensabile:

L'atteggiamento di Fichte nei confronti del genere di intellettuale sviluppatosi con l'illuminismo è ambivalente. Da un lato, egli concorda con la critica illuministica alla mancanza di presa sul mondo del dotto; da un altro lato, Fichte stesso sviluppa un ideale di intellettuale che pone in questione il genere del filosofo illuministico⁶⁷.

L'ideale del *Gelehrter* delineato dal nostro autore, infatti, è in diretto contrasto con la concezione illuministica dell'intellettuale e, più in generale, del sapere come sciolto da vincoli con il problema della verità in quanto tale (pensata cioè come "filosofia prima"), ossia con la verità filosofica come scienza dell'intero conosciuto ontologicamente e valutato assiologicamente (di qui le costanti requisitorie fichtiane contro la *Popular-Philosophie*). In altri termini, Fichte rigetta l'idea illuministica che l'intellettuale, in quanto "ontologo dell'attualità" (foucaultianamente), non debba occuparsi dell'eterno, di una verità che non si risolva nel puro utile o nel puro sensibile. Con un atteggiamento che caratterizza l'intera sua evoluzione intellettuale, Fichte aspira a conservare e a superare l'*Aufklärung*: ne accetta integralmente l'idea che il filosofo debba operare nella società, ma ne rigetta il presupposto per cui ciò implicherebbe, *de facto*, l'abbandono del problema della verità metafisicamente intesa come scienza sistematica dell'intero sottratto alla presa dell'intelletto astratto.

L'intellettuale di Fichte è, allora, chiamato a occuparsi della società (ad agire *su* di essa e *per* essa), ma non può farlo senza anche occuparsi della verità metafisicamente concepita, ossia delle strutture ontologiche che sono prioritarie rispetto alla dimensione storicamente determinata del sociale e che la rendono possibile. Come per Hegel, dunque, anche per Fichte il filosofo – vuoi anche nella forma del *Gelehrter* – deve pensare il proprio tempo e intervenire attivamente su di esso e, insieme, per poterlo fare adeguatamente, deve occuparsi di ciò che è vero sempre (nella forma di una *scienza filosofica della verità*); tanto più che, per Fichte non meno che per Hegel, per potersi occupare di ciò che è vero sempre, occorre simmetricamente prendere in esame il pro-

prio tempo, giacché il vero – che pure non si risolve storicisticamente nel proprio tempo – si dà sempre in configurazioni spazio-temporali, ossia come divenir-vero-del-vero, in una vera e propria *ontologia monomondana della temporalità* o, da una diversa prospettiva, in un *transcendentalismo a base storica ma non storicistica*.

La verità del processo del divenir-vero-del-vero non dipende esclusivamente dal suo svolgimento, né può essere appiattita storicisticamente su di esso, in quanto è situata su un piano logico-ontologico che preesiste allo svolgimento (“Dio prima della creazione del mondo”⁶⁸, secondo la suggestiva immagine della *Wissenschaft der Logik* hegeliana) e che, non di meno, si realizza pienamente soltanto in esso. La verità implica un processo di mediazione che si dipana nel tempo: in questo senso, essa resta “vera” e, insieme, diventa storica nella forma di un’*ontologia storica monomondana*. Larga parte della quarta delle lezioni sul *Gelehrter* del 1794 sarà dedicata a questo problema, al nesso inscindibile tra conoscenza storica (il proprio tempo) e sapere filosofico (ciò che è vero sempre).

Può allora dirsi almeno parzialmente chiarito l’enigma della relazione tra la dottrina della scienza e la missione dell’intellettuale: il *Gelehrter* fichtiano, nonché la sua *Bestimmung*, non possono essere pensati se non in relazione alla verità ontologica, che ne “determina” (*bestimmt*) la configurazione. Essi – questa la conseguenza – devono essere pensati in relazione alla *Wissenschaftslehre*; la quale – soprattutto nel terzo dei suoi principi codificati nel 1794-95 – mette essa stessa a tema la missione-vocazione dell’intellettuale in coerenza con un impianto ontologico che non si appiattisce sul piano storico-sociale, ma che lo rende possibile e comprensibile. La stessa dottrina della scienza, dal canto suo, si con-

figura come una trasposizione sul piano ontologico della libera *Tathandlung* dell'umanità unitariamente concepita come un unico *Ich* che agisce – secondo il modello di cui l'intellettuale è campione – in vista della propria sempre più approfondita emancipazione.

Il rapido cenno alla distinzione foucaultiana tra le due diverse concezioni della verità che convivono aporeticamente a partire dalla modernità illuministica ci porta a svolgere, sia pure impressionisticamente, alcuni cenni ulteriori sulla figura dell'intellettuale quale viene prendendo forma in relazione diretta con l'ontologia del presente. Senza alcuna pretesa di esaustività, e seguendo da vicino la ricostruzione operata da Louis Bodin nel suo *Les intellectuels*⁶⁹, in senso proprio la categoria di intellettuale non si impone se non sul finire del XIX secolo, in occasione dell'*affaire Dreyfus* – una delle prime deplorevoli manifestazioni pubbliche di quell'antisemitismo di massa che avrebbe successivamente prodotto una delle forme in cui, nel Novecento, si è dato il male sulla terra – e del conseguente *je accuse* di Émile Zola. Il *Manifeste des intellectuels*, apparso sull'"Aurore" del 14 gennaio del 1898, rappresenta l'atto genetico del nuovo sostantivo. Come è noto, la vicenda di Dreyfus – l'ufficiale francese di origini ebraiche ingiustamente accusato di spionaggio in favore della Germania del Kaiser, per poi essere condannato, degradato, deportato alla Caienna, e infine riconosciuto come innocente e reintegrato – destò l'intervento attivo di denuncia da parte di un intero "ceto sociale", quello degli scrittori, che si opposero eroicamente a questa campagna antisemita, guidati da Zola, nella forma di una vera e propria *reazione collettiva della cultura contro il pregiudizio*.

Da subito, la figura dell'intellettuale rimanda allora a quello specifico gruppo sociale che impiega la legittima-

zione culturale di tipo specialistico per affermare la validità di una presa di posizione impegnata di marca morale, politica e filosofica, facendo dunque valere – questo il punto – in modo apertamente sociale e politico il proprio sistema simbolico di riferimento. È vero che il termine intellettuale si afferma precocemente, in Inghilterra, già intorno alla metà del XVII secolo, peraltro in un'accezione che solo in minima parte corrisponde a quella che l'espressione ha assunto in seguito e ha conservato fino a oggi; nel resto d'Europa, però, bisogna attendere lungamente perché acquisti consistenza semantica la nuova parola, se si considera che, in Francia, essa è ancora ignota sul dizionario Littré del 1876, e perfino nel 1890 la voce "intellettualismo" è impiegata unicamente come neologismo in senso dispregiativo.

Come si accennava, è con l'*affaire Dreyfus* che il concetto di intellettuale trova espressione in un'apposita parola, con cui resterà stabilmente connesso fino ai nostri giorni, non senza radicali trasformazioni della concreta funzione sociale del ceto intellettuale. Nella lotta contro il pregiudizio antisemita, i Dreyfusardi si riconobbero da subito come uno specifico gruppo sociale, per di più portatore di un'istanza anch'essa squisitamente sociale, tale da imporre una riconfigurazione radicale della cultura in chiave di rivendicazione politica e di prassi sociale. La lotta contro il pregiudizio, infatti, era condivisa da un gruppo cosciente di sé e del proprio ruolo e che, con coerenza, agiva politicamente in nome della propria cultura, del sapere di cui era alfiere e che, lungi dall'essere iperuranicamente confinato nei cieli della teoria, presentava esso stesso una concreta valenza socio-politica, un'effettiva (e rivendicata) incidenza sulle strutture del potere e sull'assetto vigente della società. Da una diversa angolatura, il gruppo impiegava una

legittimazione sociale specialistica per affermare la validità di una presa di posizione impegnata sul piano politico, morale e filosofico e tale da tendere potenzialmente alla trasformazione dello stato di cose in vista del suo accordo con i principi propugnati⁷⁰. La cultura diventava così energia pratica, un'arma di lotta politica, espressione del rifiuto di accettare una società non ancora conforme ai principi della ragione.

Come evidenziato da Costanzo Preve⁷¹, il termine "intellettuale" si contraddistingue, da una parte, per la sua origine piuttosto recente e per il suo campo semantico specifico ed esclusivo, e, da un'altra, per la sua irresistibile attrazione per l'universalizzazione metastorica, in forza della quale – secondo la logica della "rischiosa categoria del precorrimiento", come la chiamava Foucault – finisce per comprendere al proprio interno, in modo del tutto paradossale, le figure storicamente più distanti tra loro, dai sacerdoti egizi ai sofisti ateniesi, dai monaci domenicani ai *philosophes* settecenteschi. E questo statuto profondamente ambiguo della parola, sospesa tra genesi particolare e validità universale, non deve stupire: infatti, come si è visto, se anche è vero che il termine presenta una precisa data di nascita, la figura dell'intellettuale è coeva rispetto alla genesi dell'ontologia dell'attualità di marca illuministica. Così si spiega, d'altro canto, l'apparente paradosso della compresenza di significati opposti nella stessa parola, per cui Fichte chiama *Gelehrter* il soggetto che, coincidendo pienamente con la moderna figura dell'intellettuale, si configura come il rovesciamento del dotto in senso tradizionale, ossia, appunto, del profilo che la tradizione di area tedesca aveva unanimemente connotato come *Gelehrter*.

Sarebbe, tuttavia, riduttivo pretendere di presentare la moderna concezione dell'intellettuale in forma mono-

litica, prescindendo completamente dalle sue specifiche declinazioni al plurale e insistendo unilateralmente sui pur non irrilevanti isomorfismi che, al di là delle differenze, fungono in qualche misura da sostrato comune alla proliferazione delle eterogenee figure di intellettuali che hanno abitato il moderno prima e dopo l'*affaire Dreyfus*. In estrema sintesi, e semplificando notevolmente la questione, due sono le grandi possibilità di concepire e di praticare il ruolo dell'intellettuale: per un verso, quella *particolaristica* codificata in modo esemplare da Antonio Gramsci mediante la figura dell'"intellettuale organico"⁷² e, per un altro verso, quella che, trovando in Fichte il proprio campione, fa valere un'*istanza universalistica* nella misura in cui, per un verso, riconosce una relativa autonomia alla produzione intellettuale *qua talis* e, per un altro verso, assume come proprio *telos* l'universalità dell'emancipazione del genere umano (e non la particolarità di riferimento della classe, del ceto, della nazione, ecc.).

Se la linea che mette capo a Gramsci connette direttamente la categoria a una delle due principali classi sociali presenti sul terreno agonale della società civile, intendendo l'intellettuale come "organico" o alla borghesia o al proletariato (*tertium non datur*), la posizione tenuta a battesimo da Fichte e, a suo modo, erede della stagione illuministica si presenta come spiccatamente universalistica, concependo l'intellettuale come organico alla verità e, dunque, al genere umano trascendentalmente inteso come soggetto "singolare-collettivo". In accordo con questa "macro-distinzione", se l'intellettuale in senso gramsciano ha da essere organico alla *parte*, quello fichtiano lo è all'*intero* ed è, secondo la felice formula di Husserl, "funzionario dell'umanità" nel suo complesso (o, se si preferisce, del genere unitariamente

concepito), a prescindere dalle distinzioni, dalle frammentazioni e dalle stratificazioni in cui essa si articola. Con le parole della *Krisis* husserliana:

Noi siamo appunto ciò che siamo, in quanto siamo i funzionari dell'umanità filosofica moderna, gli eredi e i portatori di quell'orientamento della volontà che l'attraversa, e lo siamo in base a una fondazione originaria che è insieme una rifondazione e una trasformazione dell'originaria fondazione greca⁷³.

Si ha, in questo modo, quella che Karl Mannheim definiva nei termini di un'“intellettualità libera da legami”⁷⁴ (*freischwebende Intelligenz*) che non siano quelli con la verità o, meglio, con la sua libera ricerca. Senza soffermarci in questa sede sulle molteplici sfumature di queste due grandi categorie e sulle diverse declinazioni possibili all'interno di ciascuna di esse (declinazioni che dovrebbero, invero, indurre a un numero tutt'altro che esiguo di sottoclassificazioni), ci limitiamo a segnalare, come significativa possibilità mediana tra le due, la soluzione delineata e praticata da Jean-Paul Sartre – il Voltaire della Sinistra francese – tramite la figura dell'*intellectuel engagé*⁷⁵: l'“intellettuale impegnato” à la Sartre si tiene a distanza di sicurezza dal baratro che lo farebbe precipitare nell'organicità gramscianamente intesa e mantiene una propria autonomia di pensiero, una propria “libertà da legami”, per riprendere la pregnante formula di Mannheim⁷⁶. In questo senso, l'*intellectuel engagé* si impegna certamente, prendendo posizione vuoi anche nelle forme più radicali, ma sempre mantenendo una propria libertà di pensiero, dando e revocando la propria adesione a cause sociali e politiche caso per caso, motivando razionalmente di volta in volta le ragioni per cui aderisce o si dissocia dalla linea del gruppo o del partito a cui si sente vicino pur senza mai aderirvi in forma

definitiva e irrevocabile. Egli è, anzitutto, organico al vero, ed è in nome di tale organicità che, in base ai contesti, aderisce o si dissocia dai gruppi, dai partiti e dalle classi, a seconda di come essi concretamente si relazionino con l'universale di riferimento.

Abbiamo menzionato la soluzione sartriana perché soltanto essa permette di fare piena chiarezza su un aspetto dell'intellettuale organico che, una volta compreso, consente di decifrare in forma più precisa l'essenza dell'universalistico *Gelehrter* fichtiano e, insieme, la sua preferibilità rispetto a ogni altro possibile modello. Il fatto che l'intellettuale *engagé* si impegni senza mai aderire irrevocabilmente a un gruppo specifico – mantenendo dunque, di fatto, una sua *organicità esclusiva al vero* – adombra nel modo più evidente quello che resta, a ben vedere, il principale limite dell'organicità gramscianamente intesa, ossia, come suggerito da Preve⁷⁷, il suo pericoloso slittamento verso quel “sociologismo assoluto” che, relativista e nichilista per sua stessa natura, assume la classe, il gruppo o il partito di riferimento come unico criterio etico del bene e del male. Anziché essere maestro ed educatore, secondo la grammatica fichtiana, l'intellettuale è, in questo modo, svilito a mero produttore di quadri ideologici al servizio del gruppo di riferimento, in una convergenza forzata di ciò che è vero e di ciò che è funzionale al gruppo.

In quest'ottica, l'intellettuale organico cade inevitabilmente vittima del “blocco identitario”, ossia della neutralizzazione del proprio ruolo di “libera intelligenza” chiamata a orientare il gruppo in vista del vero: il suo ruolo si riduce allora a quello, puramente ideologico e scevro di ogni istanza veritativa, di pedina eterodiretta che deve impiegare la propria intelligenza per dimostrare la coincidenza del vero con ciò che stabilisce il grup-

po o con ciò che, comunque, va a vantaggio di quest'ultimo. Si tratta di un *sociologismo relativistico*, perché, appunto, fa dipendere il vero da ciò che è funzionale alla sopravvivenza, all'espansione e all'egemonia della parte, liquidando incondizionatamente come falso tutto ciò che vi si oppone. Il "blocco identitario" che così viene a crearsi rende, di conseguenza, impossibile ogni innovazione identitaria che minacci di diventare incompatibile con il tetragono presupposto dell'organicità al gruppo: per questa via, l'attività teorica e il pensiero, lungi dall'essere liberi di seguire incondizionatamente la ricerca critica del vero e di praticare il conseguente smascheramento di falsità e ideologie (magari anche sottoponendo a critica le pratiche del gruppo), sono vincolati aprioristicamente al mantenimento dell'organicità, dell'identità e dell'appartenenza ineludibile al blocco sociologico di riferimento: ciò accade poiché – è bene insistervi – è assunto come presupposto intrascendibile il fatto che qualunque teoria o pensiero vengano elaborati, avranno validità solamente se organici, e dunque funzionali al mantenimento e alla riproduzione del gruppo.

La debolezza fisiologica di una simile prospettiva è lampante: per un verso, l'attività teorica è dichiarata valida solo se *a priori* garantisce l'organicità alla parte (classe, partito o gruppo che sia), e, per un altro verso, gli esiti di tale attività vengono convalidati *a posteriori* solo se risultano compatibili con il presupposto iniziale⁷⁸. In questo senso, come chiarito da Preve, l'organicità presenta una specifica *struttura circolare*, presupponendo *a priori* ciò che deve essere dimostrato *a posteriori*⁷⁹ e, dunque, riducendo l'attività intellettuale a mera legittimazione teorica delle scelte del gruppo. Non solo lo spazio veritativo dell'attività filosofica viene così neutralizzato sotto i colpi del sociologismo nichilistico, ma viene

azzerata *a priori* la possibilità di “rottture epistemologiche” (Gaston Bachelard) e di “rivoluzioni scientifiche” (Thomas Kuhn): ogni innovatore che osi effettuare scoperte incompatibili con l’organicità presupposta viene automaticamente espulso dalla comunità identitaria come traditore, rinnegato, pentito, ecc., a prescindere da quali siano concretamente le scoperte di cui si è reso protagonista⁸⁰. Il gruppo non può essere rinnovato, emendato, perfezionato tramite la verità filosofica, poiché quest’ultima è neutralizzata sotto i colpi del relativismo sociologistaico. Le numerose tribù identitarie del marxismo novecentesco offrono un esempio insuperato di questa logica di organicità nemica di ogni universale di riferimento.

Come suggerito da Preve⁸¹, l’organicità gramsciana rende impossibile ogni sviluppo e ogni progresso scientifico, nella misura in cui l’irrinunciabile presupposto dell’avanzamento in ambito teorico consiste nella possibilità di addivenire liberamente a tesi eventualmente implicanti un esodo dall’organicità presupposta e dal blocco identitario. Ancora una volta, dismettendo i panni della fichtiana guida del genere umano, l’intellettuale si riduce a mero gregario del gruppo di appartenenza, a suo giustificatore teorico sul piano ideologico: la sua attività si riduce, pertanto, a un’inoffensiva quanto sterile affabulazione identitaria finalizzata esclusivamente a riconfermare ideologicamente l’appartenenza al gruppo, secondo quella forma che Louis Althusser ha icasticamente compendiato nell’espressione “(se) raconter d’histoires”⁸².

Grazie al *detour* che ci ha indotti a soffermare la nostra attenzione, sia pure per cenni cursori, sull’intellettuale *engagé* profilato da Sartre, dovrebbe ora risultare più chiara la differenza tra l’intellettuale organico *à la*

Gramsci e quello universalistico *à la* Fichte, nonché la preferibilità del secondo: il primo aderisce supinamente al gruppo e non fa che lavorare intellettualmente, tramite la mediazione simbolica, alla sua riproduzione; il secondo, invece, è organico soltanto alla libera ricerca della verità e solo in seconda battuta, senza mai abdicare alla propria organicità universalistica, si identifica con il gruppo che, nel contesto concreto, è alfiere della posizione universalistica. Il primo è in tutto e per tutto funzionale al gruppo e al suo mantenimento; il secondo si schiera liberamente con il gruppo specifico qualora in esso ravvisi l'algoritmo che traduce il particolare nell'universale, ossia una rivendicazione universalisticamente orientata all'emancipazione del genere umano trascendentalmente inteso – secondo la grammatica fichtiana – come un Io, come un unico soggetto agente: come sostenuto nella prima delle lezioni sull'intellettuale del 1794, “tutte quante le energie umane – che, prese di per sé, costituiscono una forza unitaria e vanno a differenziarsi unicamente nel loro esercizio su oggetti differenti –, tutte le energie, dicevo, devono confluire in una assoluta identità ed essere in reciproco accordo”⁸³.

È questa, d'altro canto, la segreta chiave d'accesso per comprendere la funzione espressiva unitaria del pensiero di Fichte – “propositore di un sapere filosofico connotato insieme di criticità rigorosa e da tensione fondativa”⁸⁴ –, il suo pervicace codice filosofico che permane stabilmente nonostante tutte le svolte, le innovazioni e i mutamenti di paradigma che ritmano il suo *Denkweg*: animata dall'organicità all'universale, la costellazione concettuale fichtiana è permanentemente attraversata dalla ricerca di un'*emancipazione universale* resa possibile dal *particolare*, individuato ora nel ceto intellettuale (*Missione del dotto*), ora nello Stato (*Stato commerciale*

chiuso), ora nella nazione tedesca (*Reden*), ora nella comunità religiosa (*Avviamento alla vita beata*).

In questo senso, contro ogni luogo comune e contro ogni pregiudizio inerziale, lo stesso intellettuale come lo concepisce Marx è, fichtianamente, organico al vero (coincidente con la denuncia della falsità dell'intero, ossia della società capitalisticamente strutturata⁸⁵) e solo in seconda battuta aderisce a quel particolare gruppo – il proletariato – che, nella difesa del proprio particolare interesse (la liberazione dalle “catene radicali” che gravano su di lui), fa valere un'istanza di emancipazione universale (il trascendimento del cosmo capitalistico come condizione dell'emancipazione universale del genere umano)⁸⁶.

Nella sua codificazione del *Gelehrter* come figura sociale contrapposta tanto, retrospettivamente, al *dotto tradizionale* quanto, prospetticamente, all'*intellettuale organico*, Fichte fa già anche valere, in prospettiva, una critica radicale dell'odierno *ceto intellettuale postmoderno, integralmente aderente alle logiche del potere*⁸⁷ – vera e propria parabola catastrofica della missione del *Gelehrter*. La transizione pressoché integrale degli intellettuali dalla parte della riproduzione dei cristalli del potere tramite l'elaborazione di quadri ideologici segna l'apice del processo di “decadenza degli intellettuali”⁸⁸, come l'ha chiamato Zygmunt Bauman, che li ha fatti precipitare dall'originario ruolo di “legislatori comunitari” – in questo risiede, appunto, il segreto della fichtiana *Bestimmung des Gelehrten* – alla funzione di inerti interpreti e passivi spettatori di un mondo socio-politico che non deve essere modificato, in un fin troppo evidente rovesciamento del compito programmaticamente assegnato al ceto intellettuale da Fichte.

Contro l'odierna *adesione integrale degli intellettuali*

alle logiche del potere e alla riproduzione santificante dell'esistente – vero e proprio compimento dell'*Anpassung* all'ordine del mondo –, la posizione fichtiana della *Bestimmung des Gelehrten* si configura, a tutti gli effetti, come la più straordinaria descrizione del ruolo universalistico-emancipatorio dell'intellettuale, nella forma di un impegno condotto universalisticamente in rapporto diretto con l'idea di umanità e di *emancipazione del genere umano tramite la prassi trasformatrice*, secondo quello sforzo sociale e collettivo sempre da capo intrapreso e orientato a un pieno e armonico accordo tra Io e non-Io, tra l'umanità e le sue concrete oggettivazioni sociali, politiche e storiche, in vista di una piena conformità al genere ontologicamente possibile e sempre rinviata a domani. Guidato dall'idea che “la realtà dovrebbe essere giudicata a partire dagli ideali e *modificata (modificirt)* da coloro che sentono di esserne capaci”⁸⁹, l'intellettuale fichtiano è chiamato a svolgere il ruolo di “maestro dell'umanità”⁹⁰ (*Lehrer des Menschengeschlechtes*), di guida del genere umano in direzione della sua emancipazione, in un rifiuto ostinato di accettare l'esistente come “dato di fatto” indipendente dall'attività umana e, dunque, come intrascendibile.

È degno di nota il fatto che, nelle *Vorlesungen* sulla *Bestimmung des Gelehrten*, nel delineare il compito dell'intellettuale, Fichte lo presenti espressamente come colui che deve fare acquisire all'umanità, tramite la cultura, la coscienza della propria destinazione, a sua volta codificata secondo i principi della dottrina della scienza come inesausto (perché interminabile) processo di conformazione della realtà alla soggettività umana e di quest'ultima alle proprie potenzialità ontologiche:

Se l'Io dev'essere sempre in accordo con sé, allora esso deve cercar di agire in modo immediato sulle cose

stesse da cui dipende la percezione sensoriale e la rappresentazione dell'uomo. L'uomo *deve cercare di modificarle, e di farle corrispondere con la pura forma del suo Io* (*muss suchen, dieselben zu modificiren, und sie selbst zur Uebereinstimmung mit der reinen Form seines Ich zu bringen*), affinché anche la loro rappresentazione, nella misura in cui essa dipende dalla loro struttura, concordi con quella forma⁹¹.

Come rileverà Hegel nella *Differenzschrift*, la *Subjekt-Objektivität* è da Fichte raggiunta in forma soggettiva: l'oggetto deve essere portato alla sua corrispondenza con il soggetto per mezzo dell'azione del soggetto stesso. Si potrebbe allora plausibilmente sostenere che nelle *Vorlesungen* fichtiane batte il cuore di un progetto di emancipazione del genere umano, per il cui dispiegamento è imprescindibile la *trasformazione del dotto in intellettuale* tramite l'acquisizione della coscienza dei concreti compiti dell'umanità per il futuro, in primo luogo la libertà come inesauribile processo di *liberazione* dalle angustie del presente e dalle contraddizioni che lo innervano nelle sue più intime strutture: come il protagonista di *Sostiene Pereira* di Antonio Tabucchi⁹², che matura gradualmente la coscienza del proprio specifico ruolo sociale nel processo di affermazione della libertà contro le oggettivazioni che si frappongono al suo dipanamento (in un vero e proprio *Bildungsroman* che narra la graduale trasformazione del *dotto in intellettuale*), il *Gelehrter* fichtiano è chiamato ad abbandonare l'iniziale ufficio di dotto per acquisire quello di intellettuale oppositivo, organico all'universale dell'emancipazione del genere umano.

Nel testo fichtiano troviamo, dunque, la più splendida tematizzazione dell'intellettuale "libero da vincoli" (Mannheim), "funzionario dell'umanità" (Husserl) e mai "organico" (Gramsci) a un gruppo, bensì di volta in volta "impegnato" (Sartre) in base al suo libero pensie-

ro, nel caso in cui il gruppo, tramite la difesa del proprio particolarismo, promuova per ciò stesso l'emancipazione universale. La più sorprendente anticipazione di questa vocazione, sia pure in forma abbozzata e non pienamente sviluppata, si trova in Spinoza e nella sua posizione disorganica, disomogenea e non allineata rispetto alla produzione dell'Olanda del XVII secolo: a distanza di sicurezza da ogni apologetica diretta o indiretta del proprio mondo storico, Spinoza ha coraggiosamente testimoniato la "disorganicità" rispetto al proprio cosmo sociale tramite la codificazione della *libertas philosophandi*, l'espulsione nel luglio del 1656 dalla Sinagoga e la lettera di rifiuto della prestigiosa cattedra a Heidelberg⁹³, restando – secondo la grammatica fichtiana – un intellettuale libero, estraneo a ogni forma di coinvolgimento ideologico e impegnato esclusivamente per l'emancipazione del genere umano. Si potrebbe anzi dire che, come Fichte, Spinoza non rifiuta l'impegno, e l'intera sua elaborazione teorica non è che un grandioso tentativo di dimostrare *more geometrico* la necessità ontologica e politica di un "comunitarismo democratico"⁹⁴, nella convinzione – espressa nell'*Ethica* con un linguaggio in cui si intrecciano, a geometrie variabili, determinazioni ontologiche, etiche e politiche – che l'unità ontologica della sostanza debba riflettersi nella dimensione socio-politica⁹⁵, come unità comunitaria che convive con il caleidoscopico proliferare libero delle differenze.

Della vocazione universalistica di Fichte precorsa da Spinoza si ricorderà, come si diceva poc'anzi, Edmund Husserl, che non solo delinea fichtianamente il compito degli intellettuali nei termini di "funzionari dell'umanità" (*Funktionäre der Menschheit*), ma che all'"ideale fichtiano di umanità" (*Fichtes Menschheitsideal*) dedi-

cherà le lezioni pronunciate tra l'8 e il 17 novembre del 1917 nella Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Friburgo al cospetto di un pubblico di soldati all'indomani della Rivoluzione russa, e successivamente riprese l'anno seguente per gli Studenti della Facoltà di Filosofia⁹⁶. Dal punto di vista husserliano, l'aspetto più sorprendente della declinazione di Fichte – “riformatore etico-religioso, educatore dell'umanità, profeta, veggente”⁹⁷ – del ruolo dell'uomo e dell'intellettuale consiste nella “nuova forma che egli diede agli ideali di un'umanità autentica a partire dalle sorgenti più profonde della sua filosofia”⁹⁸, ossia in quella coerenza con i principi della *Wissenschaftslehre* che, come si è visto, fa della *Bestimmung des Gelehrten* la specificazione *sub specie communitatis* dell'impianto teoretico fichtiano. “Tutte le sue intuizioni etico-religiose – precisa Husserl – hanno in lui un ancoraggio teoretico”⁹⁹ che rimanda, in ultima analisi, alla struttura della dottrina della scienza come *fundamentum* tanto della teoria, quanto della prassi, data l'inestricabile unità tra le due codificata da Fichte. Su questo punto dovremo ora concentrare la nostra analisi.

III.

LA DOTTRINA DELLA SCIENZA COME FONDAMENTO DELLE LEZIONI SULL'INTELLETTUALE

La nostra destinazione nella società è un perfezionamento collettivo, un perfezionamento di noi stessi grazie all'uso della libera azione degli altri su di noi e un perfezionamento degli altri mediante l'influenza della nostra azione su essi come enti liberi.

(J.G. Fichte, *Missione del dotto*)

Una volta che la dottrina della scienza sia accettata e universalmente diffusa tra coloro a cui si rivolge, l'intero genere umano sarà liberato dal cieco caso e per lui non esisterà più il destino. L'intera umanità apparterrà a se stessa, sotto la dipendenza del suo stesso concetto: essa farà di se stessa ciò che vorrà con libertà assoluta.

(J.G. Fichte, *Rendiconto chiaro come il sole*)

Secondo il presupposto che abbiamo esplicitato fin dal principio e che si tratterà ora di esaminare più diffusamente, le lezioni del 1794 sulla *Bestimmung des Gelehrten* devono essere lette nel loro costante rimando all'*ontologia della prassi* su cui si fonda la *Grundlage* del 1794-95 e di cui esse non sono che un coerente sviluppo nella concreta dimensione del sociale e del politico, configurandosi come la conseguente articolazione del terzo principio della *Wissenschaftslehre* ("io contrappongo, nell'io, all'io divisibile un non-io divisibile"¹⁰⁰).

Si tratterà pertanto, nelle pagine che seguono, di ripercorrere le *Vorlesungen* fichtiane con il triplice obiettivo *a)* di prospettarne una visione sinottica a "volo d'aquila", soffermando l'attenzione sui loro snodi teorici più rilevanti; *b)* di mostrare, una volta di più, il loro

nesso simbiotico con la dottrina della scienza, nel tentativo c) di evidenziare come quest'ultima trovi in esse il suo coerente sviluppo socio-politico. Questo ci permetterà di chiarire la continuità e la simmetria dei rimandi tra le *Vorlesungen* del 1794 e la *Wissenschaftslehre* del 1794-95.

Prima di passare all'esame dei contenuti delle singole *Vorlesungen*, sarà bene svolgere ulteriori considerazioni generali sulla loro struttura e, più in generale, sull'impianto teorico su cui si reggono. In generale, il fondamento delle lezioni sulla missione del dotto è quel nesso indisciungibile tra *libertà* e *azione* (secondo l'endiadi della *libera azione*) che, base del sistema fichtiano, si dà nella forma di un'identità per cui la libertà è azione trasformatrice, incondizionato atto di posizione e superamento delle oggettivazioni: l'Io è essenzialmente libertà incondizionata, e lo è, appunto, in quanto non è *cosa* positiva, ma *azione* sisifea, non *essere* ma incessante *divenire* (il concetto dello Spirito come "atto puro" di Gentile – *Fichte redivivus* – è già qui interamente racchiuso¹⁰¹), inesaurita opera di trascendimento dell'esistente nelle sue concrete cristallizzazioni storiche.

Lo stesso non-Io, in quanto risultato della prassi dell'Io e dunque sussistente come *Tat-Sache*, come "risultato-dell'-azione" e non come "cosa autonoma" e a sé stante (*Ding an sich*), coincide con l'insieme delle cose particolari e contingenti (le oggettivazioni poste dal soggetto), che sono così ma potrebbero anche essere altrimenti, dipendendo, in ultimo, dalla prassi che le ha poste e che, ugualmente, *può* e *deve* (secondo *necessità morale*) sempre di nuovo toglierle. Fin dalla *Rezension des Aenesidemus*, Fichte aveva scoperto l'atto come principio primo (presupponendo lo stesso principio di identità $A=A$ l'atto di pensiero che, pensandolo, lo pone). L'oggetto – comunque lo si voglia intendere – esi-

ste sempre mediato dall'atto del soggetto che lo pone: esso coincide con il soggetto a sé oggettivato, ossia con il soggetto inteso non come atto in atto (*Tat-Handlung*), bensì come esito di quell'azione, ossia come azione oggettivata (*Tat-Sache*). È solo da una prospettiva rigorosamente *pratica* che, d'altro canto, trova risposta la domanda che, altrimenti, resterebbe inevitabilmente irrisolta: perché l'Io pone il non-Io? Essa può anche determinarsi nel più stringente dilemma: perché l'*essere*, inteso come resistenza alla soggettività agente?

Come è noto, nell'ottica fichtiana, l'Io pone il non-Io per limitarsi, per dotarsi di un ostacolo da superare, ossia per esercitare la prassi che esso stesso inesauribilmente è. È solo agendo che egli si realizza, e, per agire, necessita di un *Gegenstand* su cui esercitare l'azione. La libertà, d'altronde, non diventerebbe mai cosciente di sé e non darebbe mai luogo all'azione se non incontrasse l'ostacolo, la "resistenza" (*Widerstand*): l'azione concreta si dà sempre nella forma della libertà ostacolata, sicché il non-Io "è assolutamente, in grazia di un'azione dell'Io, e per nessun'altra ragione"¹⁰². In armonia con questo impianto prassistico, il 12 settembre 1798 scriverà Fichte in un passaggio cruciale di una sua lettera, che forse meglio di ogni altro rivela lo spirito del suo filosofare: "vorrei operare, finché è possibile, attraverso la parola e lo scritto: questo è lo scopo della mia vita. Quanto migliore è il campo d'azione che trovo, tanto meglio sto"¹⁰³.

Da quanto sostenuto segue che, se non si desse il non-Io, l'Io stesso non potrebbe esistere come prassi trasformatrice, come insopprimibile sforzo di trascendimento delle oggettualità ostacolanti e, insieme, occasionanti la sua prassi. È dunque solo nel sempre reiterato "urto" (*Anstoß*) con il non-Io che l'Io può esistere come prassi, ossia secondo la sua essenza più peculiare: seguendo Fichte lungo le anse del suo ragionamento,

all'Io, nel suo porsi tendente all'infinito, "capita" un impedimento che frena l'attività illimitata facendola risultare determinata. L'ostacolo deve darsi, ma, al tempo stesso, deve essere inteso come a sé stante, ossia come un'oggettività disgiunta dalla soggettività e ad essa opposta, ché altrimenti non si tratterebbe di resistenza e ostacolo, ma di un mero duplicato del soggetto ponente. In altri termini, se non si desse un ostacolo, se cioè non si ponesse come limitato, l'Io non potrebbe porsi quale *Tätigkeit*, illimitata capacità di autoporsi all'infinito, ossia precipiterebbe *eo ipso* in quell'inerzia che è la negazione stessa dell'Io come prassi inesauribile perché sempre rinnovantesi¹⁰⁴. Pigrizia, viltà e accidia costituiscono allora le tre massime colpe di cui possa macchiarsi l'umanità e, sul piano individuale, ciascun uomo. Come sottolineato da Bernard Bourgeois, per Fichte "il male morale consiste dunque nella cessazione oziosa dello sforzo, che sia quella del piacere o dell'indifferenza"¹⁰⁵. Con le parole della *Grundlage* del 1794-95¹⁰⁶:

Se l'attività dell'io non procedesse *all'infinito* (*ins Unendliche*), esso non potrebbe delimitare questa sua attività, non potrebbe porle alcun confine, come pur deve. L'attività dell'io consiste nell'illimitato porre-sé; contro di essa si verifica una resistenza. Se cedesse a questa *resistenza* (*Widerstand*), allora quell'attività che si estende oltre il confine della resistenza sarebbe completamente annientata e soppressa¹⁰⁷.

In questo senso, il *nicht-Ich* corrisponde all'autoestranazione che l'*Ich* – Narciso che non riesce a riconoscere la propria figura – causa a se stesso per contrapporsi una "natura", un'"oggettività" come *Gegenstand* sul quale esercitare la propria azione. Quest'ultimo è oscurità refrattaria e, insieme, familiarità intima, giacché dipende integralmente dall'attività ponente dell'Io e, insieme, ne risulta apparentemente indipendente e auto-

no. È, appunto, per adombrare la dipendenza assoluta del mondo oggettivo dalla soggettività agente, pensata come un unico soggetto, che Fichte scelse l'espressione apparentemente equivoca e scivolosa di non-Io:

L'espressione "Non-Io", che suscitò subito le ironie dei contemporanei, e che non ebbe grande fortuna [...], esprime tutta una serie di significati: oltre che "oggetto" indica la "materia", ossia ciò che è "dato" nella sensazione, la "cosa", o l'ente, in quanto distinta dal soggetto, o addirittura il passato dell'Io rispetto al suo presente attuale. Ma non sono tanto questi specifici significati ad essere importanti, quanto il ruolo teorico della figura, come "opposto" (*Gegenteil*) dell'Io. Coniando questa espressione, Fichte voleva ribadire che tutto ciò che si percepisce e si pensa è conoscibile soltanto perché c'è il soggetto, e attraverso le leggi di quello. Il Non-Io, quindi, come condizionato dall'Io¹⁰⁸.

Si potrebbe anche sostenere, in coerenza con le linee argomentative del filosofo di Rammenau, che porre il limite, vale a dire porre-sé in quanto limitato, significa per l'Io porsi come il "non" del proprio autoporsi infinito o, meglio, infinitamente reiterato. In questo senso, il non-Io risulta, ancora una volta, funzionale all'Io stesso, giacché quest'ultimo solo grazie all'*Anstoß* contro il non-Io viene limitato e frenato, risultandone determinato. A essere postulato è, per questa via, lo *sforzo* (*Streben*) che tende infinitamente a porre come identico a sé ogni oggetto, riconducendo il non-Io all'Io, ovvero togliendo sempre di nuovo il non-Io stesso, poiché "un'attività che oltrepassa l'oggetto diviene uno sforzo appunto oltrepassando l'oggetto"¹⁰⁹, secondo il principio del primato della *praktische Vernunft*¹¹⁰ che fa da basso continuo alla *Bestimmung des Gelehrten*: "agire (*handeln*)! Agire! Questo è ciò per cui siamo al mondo"¹¹¹.

Nella *Grundlage*, l'Io è contemporaneamente porre sé e a sé contrapporre¹¹². *Ich* (o anche *Ichheit*, "egoità") e *nicht-Ich* non sono allora realtà che si danno in diversi spazi ontologici, come le due *res* cartesiane: al contrario, esistono in una relazione tensionale e dialettica per cui l'una pone l'altra e sempre di nuovo cerca di rimuoverla per affermare sé. Seguendo le anse della *Grundlage*, Io e non-Io vengono, dunque, a confliggere in modo essenziale, in un'opposizione che non può mai essere "tolta" in assoluto, ma solo su un piano inferiore, ossia come *opposizione limitata*, divisibile, relativa al piano finito del mondo umano: il terzo principio della dottrina della scienza recita che "io contrappongo, nell'io, all'io divisibile un non-io divisibile"¹¹³ (*Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen*). In altri termini, per Fichte il conflitto assoluto è risolvibile solo assumendo un'altra azione, incondizionata non nella forma bensì nel contenuto, su un piano diverso da quello della purissima incondizionatezza formale dei due principi della *Wissenschaftslehre*. È quanto accade con il terzo principio della dottrina della scienza, il quale permette che l'opposizione, insuperabile a livello assoluto, venga tolta su un piano diverso e inferiore. La sintesi può allora darsi solo differendo la contraddizione sul piano reale-quantitativo, affidandola alla "capacità di quantità" (*Quantitätsfähigkeit*) e alla determinazione reciproca di Io e non-Io. L'Io e il non-Io quali opposti assolutamente determinano il compito e la forma del terzo principio, nonché la sua strutturazione di *compito infinito*¹¹⁴: è, in questo modo, fondato lo sforzo di asintotico perfezionamento tramite l'azione e, insieme, la missione dell'intellettuale come guida del genere umano, mediante la cultura, in questo processo di avvicinamento alla piena corrispondenza dell'umanità con se stessa.

Con il terzo principio, si istituisce allora quel rapporto tra due principi che, assolutamente, non potrebbero stare insieme (Io e non-Io): “come si possono pensare insieme, senza che si annullino e si sopprimano, A e -A, essere e non-essere, realtà e negazione? [...] Essi si limitano a vicenda”¹¹⁵. Il compito istituito dal terzo principio è allora quello di porre il rapporto in cui l’oggetto, che è sempre *Gegenstand* e mai *Objekt*, ossia risultato della posizionalità dell’Io stesso e mai esistente a prescindere dall’atto tetico¹¹⁶ – non a caso Fichte lo chiama anche *Gegen-Teil* (“contro-parte”), a sottolinearne l’esistenza condizionata dall’Io –, possa correlarsi e parteciparsi al soggetto senza che la loro assoluta opposizione li porti alla distruzione e alla vicendevole eliminazione. La contraddittorietà, non tolta e non toglibile a livello assoluto, è tolta come opposizione limitata, divisibile, relativa alla dimensione del finito, come appunto recita programmaticamente il terzo principio della dottrina della scienza: “io contrappongo, nell’io, all’io divisibile un non io divisibile”¹¹⁷. Sono, per questa via, fondati – è bene insistervi, perché sta qui il segreto per decifrare il nesso simbiotico tra la missione del dotto e la dottrina della scienza – il compito dell’agire umano e, insieme, la sua inesauribilità, vuoi anche il suo ricominciamento sempre ripreso.

Come mostrato da Philonenko¹¹⁸, la *relazione* tra Io e non-Io è integralmente racchiusa nella terza categoria, quella di relazione, coessenziale al terzo principio della *Grundlage*: tale categoria consiste in quell’“azione reciproca” (*Wechselwirkung*) implicante l’*azione concreta*, nella dimensione storica, sulle “cose” (trasformandole in vista della loro conformità con l’*Ichheit*), ma anche sugli altri enti razionali finiti, in vista di un’armonia generale che, per un verso, renda possibile l’unitarietà del genere

umano nella forma di un accordo di tutti gli io empirici e, per un altro verso, dia luogo a quel processo di ininterrotta emancipazione dell'umanità tramite lo sforzo di ogni suo membro. È, appunto, in quest'opera di azione sugli altri che viene da Fichte fondata la missione dell'intellettuale in società, nella forma del "dare" e del "ricevere" – è questo il modo in cui la *Wechselwirkung* del terzo principio della *Grundlage* si traduce sul piano socio-politico della *Bestimmung des Gelehrten*.

Il terzo principio, facendo valere la "divisibilità" dell'Io e del non-Io, permette che sia l'Io sia il non-Io siano entrambi posti non solo dall'Io e nell'Io, ma anche posti in quanto reciprocamente limitabili, secondo la duplice modalità del *teoretico* ("l'io pone se stesso come limitato dal non-io"¹¹⁹, tema a cui è dedicata la prima parte della *Grundlage*), e del *pratico* ("l'io pone il non-io come limitato dall'io"¹²⁰). A questa seconda determinazione – la dinamica di attiva trasformazione del non-io dall'io sul piano empirico-storico – è dedicata la seconda parte della *Grundlage*. L'io è, infatti, attivo nei confronti del non-io, trasformandolo prassisticamente in vista dell'accordo con se stesso, e, insieme, è passivo rispetto a quella restante realtà che pone necessariamente nel non-io, venendone *ipso facto* determinato¹²¹.

Alla luce di questo pur cursorio attraversamento di alcuni snodi decisivi della *Grundlage*, dovrebbe affiorare più chiaramente in che senso la seconda parte di tale opera – con la sua assunzione della praticità degli io empirici – costituisca il fondamento teorico delle lezioni sulla *Bestimmung des Gelehrten*, rivelando quel nesso inscindibile – su cui già più volte si è richiamata l'attenzione – tra l'impianto teoretico della dottrina della scienza e l'impianto socio-politico della missione del dotto¹²². L'attiva trasformazione degli stati di cose da parte della

prassi dell'io, affinché il non-io si accordi ai suoi principi, rappresenta infatti, nella prospettiva fichtiana, la missione sociale dell'uomo e, insieme, dell'intellettuale come sua guida culturalmente avanzata¹²³: secondo quanto chiarito dalla prima delle lezioni sul *Gelehrter* del 1794, "l'uomo esiste per perfezionarsi in misura crescente sotto il profilo morale e per migliorare tutto quel che gli sta intorno: tanto nell'ambito della *sensibilità*, quanto – se lo intendiamo nella sfera della società – *sotto il profilo etico*"¹²⁴.

Se l'oggetto esiste come oggettivazione del soggetto (come risultato della sua azione), ne consegue che il soggetto è chiamato a rendere sempre più conforme a sé, mediante l'azione, l'oggetto, in vista di una completa (e sempre differita) identità tra i due. L'intellettuale, da questo punto di vista, non è portatore di una missione diversa rispetto a quella dell'uomo (con la quale, non a caso, si aprono le *Vorlesungen* del 1794): semplicemente, egli deve rendere consapevoli gli altri uomini, mediante la cultura, della missione che li accomuna e fa di essi un unico soggetto (il genere umano trascendentalmente concepito come *Ich*), in modo che anch'essi possano collaborare in vista del comune compito che l'umanità assegna a se stessa (in ciò risiede la prerogativa del "dovere" come compito che la comunità degli enti razionali finiti attribuisce a se stessa da sé traendolo). In questa maniera, nel teatro dello scontro infinito tra i due principi assoluti, viene a istituirsi uno spazio in cui l'umanità come unione degli "io empirici" può contrastare e togliere sempre di nuovo i "non-io empirici" agendo prassisticamente in vista dell'ininterrotta trasformazione del mondo, secondo quel compito la cui inesauribilità è garantita dal primo e dal secondo principio della dottrina della scienza.

Svincolata da ogni presunto *Ding an sich* (“la cosa in sé è una mera invenzione, e non ha alcuna realtà”¹²⁵, si sosterrà nella *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* del 1797), la dialettica tenuta a battesimo nella *Grundlage* diventa lo “scheletro” che sorregge la carne e il sangue di una *philosophische Wissenschaft* centrata sull’unità di soggetto e oggetto. Se la “logica formale” si configura come la scienza del retto uso delle categorie del pensiero, e si regge sulla preventiva separazione metodologica tra forma e contenuto, la fichtiana dottrina della scienza, dal canto suo, si presenta come scienza filosofica che è insieme metodo e contenuto (“nella dottrina della scienza la forma non è mai separata dal contenuto né il contenuto dalla forma”¹²⁶) e che presuppone un rapporto organico (ontologico-dialettico) tra un soggetto che progetta, agisce e trasforma la totalità delle proprie oggettivazioni e un oggetto che ne viene modificato, in un rifiuto programmatico di assumere il mondo così com’è:

L’io pone contro e di fronte un *og-getto* (*Gegenstand*), dovunque possa porlo nell’infinità, e così facendo pone un’attività esterna a sé e dipendente non dalla sua attività (di porre) bensì piuttosto da un’attività contrapposta alla sua¹²⁷.

Il terzo principio della dottrina della scienza diventa allora la piattaforma teorica su cui viene innestandosi l’ideale della missione tanto del dotto, quanto – più in generale – dell’uomo, trovando in essa il proprio fondamento teoretico; il primo e il secondo principio, dal canto loro, garantiscono la forma di questa missione, la sua configurazione di sforzo sempre reiterato perché strutturalmente interminabile.

Sviluppando *sub specie temporis*, nella concreta dimensione dell’azione comunitaria, i principi della *Wissenschaftslehre*, la prima delle lezioni sulla missione del

dotto insegna che “l’uomo è perché è”: egli esiste apparentemente come un *datum*, al pari di tutti gli altri oggetti sensibili. E, non di meno, nella misura in cui vi è in lui un insanabile contrasto tra sensibilità e ragione, in forza del quale l’una lo ritrascina nel mondo della natura e del meccanicismo e l’altra lo eleva e lo rende autonomo e libero, la formula “l’uomo è perché è” si riconverte in quella “l’uomo deve essere ciò che è perché è (ragione)”.

Non l’*essere*, ma il *divenire*, e più precisamente l’azione dell’asintotico avvicinamento alla conformità con se stesso, costituisce il compito più proprio dell’uomo considerato sia sul piano individuale, sia su quello sociale. L’essere deve cedere il passo al dover essere, alla spinta futurizzante del sempre rinnovato trascendimento dei perimetri del “così-è” che, tramite l’azione pratica, ci pone in cammino verso una Itaca mai raggiunta e, non di meno, ontologicamente possibile e moralmente necessaria: la *conformità al genere*, ossia il pieno dispiegamento delle potenzialità ontologiche del genere umano come *Ich*, come soggetto unitario e indiviso. Secondo uno splendido passaggio della seconda lezione del 1794 sul *Gelehrter* (che tornerà, pressoché invariato, nelle *Reden*) “chiunque tu sia – così ciascuno può affermare –, a patto che tu disponga di un volto umano, sei un membro di questa comunità immensa”¹²⁸.

Da una diversa angolatura, a contraddistinguere la realtà umana è lo sforzo trasformativo e non già la morta oggettività. L’essere, la monotonia prosaica del “così-è”, la pura esistenza fattuale, pongono sullo stesso piano la natura e l’uomo, la necessità meccanica e la libertà spirituale, la positività fattuale aderente al presente e la prassi trasformatrice sporgente sull’avvenire. Di conseguenza, l’Io che siamo è valore perché è ragione, secondo l’insegnamento di Kant, ma è valore ed è ragione perché *si fa*, crea se stesso, si progetta transcendendo ciò che è, ed

è *causa sui*: appunto, non è un *esse* ma un *fieri* proiettato nella dimensione del “non-ancora”, e lo è perché la sua essenza risiede non nell’*esse*, ma nell’*operari*, nella libera *Tathandlung* creatrice e autonoma, ponente sé e l’essere sociale. La polemica apparentemente solo gnoseologica di Fichte contro il *Ding an sich* kantiano nasconde, in verità, una titanica rivolta contro l’assunzione – ideologicamente connotata – del mondo sociale come un dato di fatto, come una “cosa in sé” data e positiva, e non come *Gegenstand*, ossia come il risultato della prassi sociale, il quale, così come è stato posto, può sempre di nuovo essere prassisticamente tolto e sostituito da oggettivazioni via via più conformi alla soggettività agente e pensante. L’Io si pone come determinante il non-Io: quest’ultimo esiste solo come prassi cristallizzata, come esito mai definitivo e sempre trascendibile dell’azione. Come ha evidenziato Cesa, per Fichte la “cosa in sé” è “un fantasma che occorre rimuovere per garantirsi la libertà”¹²⁹, ossia per svincolare la prassi da ogni morta positività data. Così si rivolge Fichte al lettore, mostrandogli l’indipendenza e la libertà guadagnate tramite la rimozione del dogmatismo del *Ding an sich*: “quella realtà che tu credevi già aver scorto, un mondo sensibile che esiste indipendentemente da te, di cui temevi di divenire schiavo, è scomparsa per te”¹³⁰. È in questo senso, del resto, che per Fichte l’idealismo trascendentale si configura come la *filosofia della libertà* per antonomasia, che opta consapevolmente per l’assunzione dell’Io come libero principio in grado di determinare sé e l’oggettività:

L’essenza della filosofia critica consiste in ciò, che un io assoluto viene posto come assolutamente incondizionato e non determinabile da nulla di più alto; e se questa filosofia trae con coerenza le conseguenze da questo principio fondamentale, allora diventa dottrina della scienza¹³¹.

Di qui, appunto, lo *Streben*, lo “sforzo”, la fatica della creazione e della propria autoprogettazione tesa a una condizione non coincidente con quella attuale, nella forma di un diventare ciò che virtualmente si è (tanto sul piano dell'individuo, quanto, a maggior ragione, su quello universale del genere umano): non si tratta – è superfluo sottolinearlo – di una creazione incondizionata, in quanto la natura già esiste ed è, in certa misura, data; è, semmai, creazione nella dimensione dell'*essere sociale*, creazione che, in quanto sorge, diventa condizionante e si emancipa dalla natura e, più in generale, dalla morta positività dell'esistente, appunto di ciò che semplicemente è.

In una simile prospettiva, la convergenza tra la genesi della *Wissenschaftslehre* e la Rivoluzione francese risulta lampante: come la seconda libera l'umanità dalla tirannia e dalle catene, così – secondo il ragionamento sviluppato dallo stesso Fichte – la dottrina della scienza affranca il genere umano dal fatalismo della “cosa in sé” e codifica l'opera coraggiosa di un'umanità che si batte ininterrottamente per corrispondere pienamente a se stessa, ossia per acquistare lo statuto di fine in sé, nella forma del libero autosviluppo autonomo e non più eterodiretto.

In termini certo radicali ma non per questo fuorvianti, si potrebbe sostenere che la *Wissenschaftslehre* viene costituendosi nella forma di un'*ontologicizzazione della Rivoluzione francese*¹³², ossia di una trasposizione sul piano ontologico dell'evento storico della Rivoluzione come grandioso superamento, tramite la prassi trasformatrice, delle oggettivazioni dell'Io, ossia come gesto titanico di un'umanità non più intesa come il teatro passivo delle attività dei tiranni, bensì come una *soggettività rivoluzionaria*¹³³ che opera nel teatro della storia affinché la serie delle oggettivazioni da essa stessa posta in

essere venga tolta, trasformata e riconfigurata in vista di un suo graduale adattamento alla ragione della soggettività agente. È questo il segreto del codice *subjekt-objektiv*. Come sottolineato da Buhr, “la concezione di Fichte, per cui tutto deriva dalla *libera attività creatrice* (*freie schöpferische Tat*) dell’uomo è una convinzione che egli maturò soprattutto in relazione con la sua trattazione della Rivoluzione francese”¹³⁴, oltre che dalla scoperta della ragion pratica kantiana.

Per un verso, Fichte scorge negli eventi che attraversano febbrilmente la Francia rivoluzionaria la prova della sua visione dell’uomo come *homo faber*, in grado di agire con assoluta libertà e di determinare in modo attivo l’esistente; per un altro verso, egli viene delineando le strutture della *Wissenschaftslehre* nella forma di una trasposizione sul piano teoretico-ontologico della Rivoluzione. Lungi dall’essere il prodotto di un utopismo astratto e sconnesso dal concreto terreno sociale e politico, la filosofia di Fichte “rappresenta la *teoretizzazione di una coscienza storica* (*Theoretisierung eines geschichtlichen Bewusstseins*)”¹³⁵. Come ha sottolineato Giuseppe Duso, “il legame del pensiero di Fichte con la rivoluzione appare assai stretto, nel duplice senso che l’evento storico è visto dal filosofo con gli occhi della sua nascente concezione dell’uomo e che il suo stesso processo speculativo è spinto e incalzato dagli interrogativi teorici posti dalla rivoluzione”¹³⁶. In modo ancora più chiaro ed efficace, precisa Duso:

Nel laboratorio concettuale fichtiano, in cui stava emergendo la struttura della “dottrina della scienza”, la riflessione sulla rivoluzione francese ha svolto una sua azione feconda, sia per la centralità data al concetto di libertà e di indipendenza dell’Io, sia per il riconoscimento, mediante la tematizzazione della genesi della

costituzione, della priorità dell'attività sulla forma, riconoscimento che si consoliderà speculativamente nella posizione, all'interno del primo principio, non tanto di un fatto, ma di una pura *attività* (*Tathandlung*)¹³⁷.

Il *nicht-Ich* della *Wissenschaftslehre* si configura, allora, come metafora non solo della società feudale-signorile, bensì di tutti gli ostacoli che si frappongono tra l'*Ich* e il pieno dispiegamento della libertà umana lungo l'asse mobile della storia: secondo quanto programmaticamente annunciato da Fichte, "il nostro idealismo non è dogmatico ma pratico"¹³⁸ (*unser Idealismus nicht dogmatisch, sondern praktisch ist*). Ci sembra allora del tutto condivisibile il giudizio di Buhr, secondo il quale "le questioni della Rivoluzione francese sono per Fichte il problema fondamentale anche nella filosofia teoretica"¹³⁹, che ne costituisce un'originale codificazione sul piano della speculazione. Prova ne è, del resto, che nel 1795 il *Beitrag* viene ristampato tale e quale, senza modifiche, permeato da quel *pathos* rivoluzionario che attraversa anche le lezioni sul dotto. La *Tathandlung des Ichs* è, allora, condizione di possibilità della realtà perché non esiste mai l'oggetto se non tramite la mediatezza del porre del soggetto: e questo tanto in senso gnoseologico (l'oggetto ci si dà sempre nella coscienza, ossia tramite l'atto del soggetto che si pone a sé contrapponendo l'oggetto), quanto in senso socio-politico (le oggettivazioni sociali esistono sempre come esito del porre attivo del soggetto, mai come inerti "cose in sé"). L'essere è dedotto dal fare, il fatto dall'azione, l'oggetto dal soggetto *tätig*: è questo il codice antiadattivo della *Transzendentalphilosophie* di Fichte.

Nella prospettiva fichtiana al centro delle *Vorlesungen* sull'intellettuale non meno che della *Grundlage* del 1794-95, *valore* è dunque tutto ciò che è *creazione nostra*

e che, in quanto tale, reca pur sempre le tracce della razionalità, sia pure in forme non sempre pienamente trasparenti e immediatamente evidenti. Non-valore è invece tutto il resto, ciò che sfugge alla nostra libera prassi trasformatrice, compreso lo stesso fatto bruto della nostra esistenza fisica. È nella dimensione dell'*essere sociale* che, dunque, si esercita in modo peculiare lo sforzo trasformativo del genere umano, teso alla completa conformazione dell'oggettività non-oggettiva del mondo sociale con la soggettività sociale.

Anche nelle lezioni sull'intellettuale, Fichte non può prospettare altra spiegazione razionale della "natura" – genericamente intesa come ciò che si contrappone all'Io – che quella delineata sistematicamente con la dottrina della scienza. Necessario perché la nostra attività morale abbia uno stimolo che la faccia sorgere e perseverare, il non-Io esiste in funzione dell'Io, e più precisamente in funzione del libero dispiegamento della missione dell'uomo come autoperfezionamento che si materializza nella lotta titanica contro l'oggettività posta per essere sempre da capo tolta: senza ostacolo, non si darebbe infatti lo sforzo, e senza lo sforzo, non sarebbe possibile alcuna azione morale. Il compito dell'intellettuale tracciato nelle *Vorlesungen* risiede, appunto, nel guidare il genere umano lungo il tortuoso cammino che lo porta a coincidere pienamente con se stesso, facendo sì che l'uomo diventi uomo, ossia venga a coincidere *in actu* con la propria potenziale genericità.

"Uomo, sii uomo!": è questa la forma apparentemente tautologica dell'imperativo – il diventare *in atto* ciò che si è *potenzialmente* – che Fichte assegna a ciascuno di noi, imperativo che l'intellettuale, con il suo sapere applicato all'ambito pratico-trasformativo, ci permette di attuare nella società, ossia nel solo ambito in cui sia

possibile il processo di conformazione graduale al genere. L'uomo, infatti, non vive in solitudine ieratica, né può (con buona pace del solipsismo trascendentale di marca kantiana, così come lo stigmatizza Fichte) realizzarsi isolatamente, poiché è per sua stessa essenza un *ente comunitario*, un essere che *naturaliter* vive con altri (tema al quale è consacrata la terza delle *Vorlesungen* e su cui tornerà pervicacemente, pochi anni dopo, la *Grundlage des Naturrechts*). L'Io è già sempre un *Io comunitario*, collettivo, metafora dell'unità del genere trascendentalmente inteso come soggetto singolare-collettivo¹⁴⁰.

Da una diversa angolatura, se la morale kantiana restava confinata allo stadio dell'individuo autonomo – versione pratica dell'appercezione trascendentale –, quella fichtiana è *eteronoma*, perché è *morale sociale*, cioè *etica*, morale comunitaria dell'uomo che agisce in società e che solo in società, trasformando insieme sé e il mondo etico in cui è proiettato, può realizzarsi moralmente. Solo in questa luce, del resto, si possono comprendere i passaggi della *Sittenlehre* del 1798, in cui Fichte sottopone a critica il formalismo astratto della morale kantiana, contrapponendole un'eticità comunitariamente connotata in senso concreto. In quella che Pareyson ha etichettato come un'“affermazione decisissima della socialità e dell'azione”¹⁴¹, il costante riferimento etico di Fichte resta la *Gemeinde von Ichen*: a suo giudizio, “l'uomo diventa uomo solo tra uomini”¹⁴², giacché “l'individuo sussiste soltanto come parte, in virtù e in vista di un tutto”¹⁴³ coincidente con la comunità etica. Ha significativamente scritto Pareyson relativamente alla prospettiva comunitaria fichtiana:

Il concetto di spirito finito è quello di una totalità ch'è in relazione reciproca con sé stessa, cioè è divisa in elementi che si integrano a vicenda. L'individuo è tale sol-

tanto nella società, e la società è necessariamente totalità. L'individualità sorge come concetto essenzialmente connesso con quello di totalità¹⁴⁴.

Come è stato rilevato dalla critica, se è vero che già nelle *Vorlesungen* del 1794 sull'intellettuale è largamente codificata la natura comunitaria dell'ente razionale (la quale, peraltro, affiorava anche in forma niente affatto marginale dalle *Revolutionsschriften*), "occorrerà attendere la redazione del *Fondamento del diritto naturale* per trovare un approfondimento di questo tema; né esso verrà abbandonato – come mostrano gli sviluppi contemporanei che compaiono nella *Wissenschaftslehre nova methodo*"¹⁴⁵. Il pensiero comunitario – questo il punto decisivo – non abbandonerà mai la riflessione fichtiana, che anzi se ne sostanzierà in modo pervicace e sempre centrale, a tal punto che non sarebbe certo fuorviante concepire Fichte – secondo il prezioso suggerimento di Aldo Masullo – come un *pensatore della comunità*¹⁴⁶.

Secondo quanto chiarito dalla terza lezione sul *Gelehrter*, l'uomo è *destinato a vivere in società* per realizzare il proprio compito di perfezionamento di sé e della comunità nella sua interezza, diffondendo il proprio ideale e facendo sì che ciascuno faccia altrettanto, istituendo comunitariamente "con libertà tutti i rapporti secondo ragione"¹⁴⁷, come preciseranno i *Grundzüge*. Una morale dell'individuo autonomamente ripiegato in se stesso sarebbe per Fichte semplicemente immorale: assunto da cui discende, in modo del tutto coerente, la conseguenza secondo cui il *Gelehrter* come *dotto* deve cedere il passo alla nuova figura del *Gelehrter* come *intellettuale*¹⁴⁸.

Si tratta di un punto decisivo, sul quale le *Vorlesungen* insistono con enfasi: la legge morale impone che l'istinto sociale non contraddica se stesso, ma tale contraddizione avverrebbe automaticamente qualora

noi considerassimo gli altri come *altri da noi*, ossia – questo è il punto – come indifferenti per la moralità, o – peggio ancora, secondo quanto già sottolineato da Kant – se li considerassimo solo come *mezzi* del nostro agire, conformandoci supinamente all’egoismo dilagante nella “compiuta peccaminosità”¹⁴⁹ (*vollendete Sündhaftigkeit*) dell’epoca della riflessione astratta, secondo la splendida formula che Fichte impiegherà nei successivi *Grundzüge*. In altri termini, seguendo il ragionamento fichtiano, è prova della nostra stessa libertà il voler scorgere intorno a noi degli esseri liberi, nella convinzione – che troveremo ugualmente espressa da Hegel e da Marx – che si possa essere liberi solo se tutti lo sono, ossia solamente se la libertà si impone come principio universale concretamente permeante le strutture del mondo sociale: “libero – scrive Fichte – è solo colui che vuole rendere libero tutto ciò che lo circonda”¹⁵⁰. È un altro modo per dire che la libertà può esistere solo universalmente, e dunque come liberazione dalle residue forme di assoggettamento e come prassi che impone la libertà universale postulata dalla ragione stessa e dal suo ineshausto tentativo di conformare titanicamente a sé il non-Io.

La legge morale, aspirando al totale accordo formale con noi stessi, impone allora l’esigenza che le differenze individuali, scaturenti dalle diversità empiriche dei vari uomini e non dal principio razionale (l’Io puro) presente in tutti noi, vengano superate sul piano sociale (e dunque neutralizzate nella loro operatività) e conciliate in un ideale di unità e di armonia razionale della società intesa come libero e uguale sviluppo di tutti i suoi membri, nell’autoriconoscimento dell’umanità come soggetto unitario: puro ideale che non si realizzerà mai una volta per tutte (ché subito si ridurrebbe a morta positività, a “pratico-inerte”, avrebbe detto il Sartre della *Critique de*

la raison dialectique, ossia a oggettività data per sempre e dunque intrascendibile), ma che richiede il rinnovamento costante del nostro sforzo sociale sotto la guida dell'intellettuale.

Il non-Io come *natura* causa la disuguaglianza fisica e come *oggettivazione sociale* determina la disuguaglianza sociale: l'Io deve, di conseguenza, opporsi al non-Io assumendo l'uguaglianza come *telos* dell'agire morale guidato e sempre sorvegliato dall'intellettuale, secondo quanto precisato in modo inequivocabile dalla terza lezione. In questo senso, l'eguaglianza, che il naturalismo razionalistico pone come punto di partenza, è da Fichte assunta come traguardo di un processo storico la cui trama è data dagli sforzi, dalla lotta, dalla determinazione prassistica con cui l'umanità supera gli ostacoli che essa stessa frapone tra sé e il proprio pieno e libero autoriconoscimento come genere unitario. La storia diventa, in questo modo, il teatro di un processo di alienazioni e disalienazioni in cui il genere umano, tramite l'inesausto sforzo di superamento degli ostacoli da esso stesso posti nell'oggettività non-oggettiva della dimensione sociale, acquista una sempre più marcata autocoscienza, sempre più prossima alla (anche se mai coincidente con la) corrispondenza completa tra soggettività e oggettività.

È, del resto, in questo orizzonte di senso che si situa la sferzante polemica contro Rousseau, al centro della quinta delle lezioni sul *Gelehrter*: in origine non vi è l'uguaglianza, successivamente mandata in frantumi dagli egoismi subentrati secondariamente, come suppone il Ginevrino; al contrario, originaria è la disuguaglianza, rispetto alla quale la dinamica del *divenire uomo dell'uomo* – coincidente con l'avventura storica dell'umanità – non è che un lento e interminabile processo di allontanamento. Non nel passato (Rousseau), ma in un futuro

costantemente differito (Fichte), e dunque tale da mantenere sempre viva la prassi trasformatrice, risiede la perfezione del genere umano. Di qui deriva anche il primato, in Fichte, della *ragion pratica*¹⁵¹: un primato che, certo, si pone in continuità con la lezione kantiana, ma che già segna anche un irrimediabile allontanamento da essa, se si considera che la praticità fichtiana è già *socialmente* e *prassisticamente* connotata, non più confinata nell'azione morale del singolo individuo autonomo che segue in solitudine il *dovere per il dovere*. Come ha evidenziato Roger Garaudy, "Fichte va al di là di Kant per un ulteriore aspetto: la ragion pratica ha un carattere non solo morale ma anche sociale. L'uomo è destinato a vivere nella società"¹⁵² e ad esplicitare in essa la praticità in cui si condensa la sua essenza.

La filosofia allora – questo il cuore del messaggio fichtiano – non va astrattamente teorizzata, ma va vissuta, praticata, agita, e l'intellettuale deve essere lo strenuo difensore della spiritualità contro il volgare edonismo materialistico del cosmo delle merci assolutizzato feticciamente, propagandando senza sosta – contro la morale conciliata degli spiriti pigri e inerti – la *febbre dell'azione* di chi, in perenne dissonanza con l'ordine del mondo, non accetta supinamente l'esistente come una cosa in sé, come oggettività irrimediabilmente oggettiva: con le parole di Fichte, "nell'ambito di ciò che io chiamo filosofia non può entrare nulla di statico, immobile e morto. In essa *tutto è azione, movimento e vita (ist alles That, Bewegung und Leben)*"; essa non trova nulla, ma fa sorgere tutto sotto i propri occhi: e ciò al punto che io rifiuto interamente il nome di filosofia a quel commercio con morti concetti"¹⁵³.

IV.

IL CONTENUTO DELLE LEZIONI SUL *GELEHRTER*

Chiunque crede nello spirito, e alla libertà dello spirito, e vuole il progresso all'infinito dello spirito per mezzo della libertà, dovunque sia nato e qualunque lingua parli è della nostra razza; egli ci appartiene; egli verrà con noi.

(J.G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*)

Ma l'Io dovrebbe essere assoluto e determinato totalmente da se stesso: se viene determinato dal non-Io, non si determina da sé e sarà in contraddizione col principio più elevato e assolutamente primo. Per evitare questa contraddizione, noi dobbiamo assumere che il non-Io, il quale deve determinare l'intelligenza, sia determinato dall'Io, che in questo ruolo non sarebbe il soggetto che rappresenta, ma avrebbe una causalità assoluta.

(J.G. Fichte, *Sul concetto di dottrina della scienza*)

Dopo questa prima ricognizione a volo d'aquila e dopo aver delineato i nessi ineludibili con la *Wissenschaftslehre*, possiamo ora finalmente tentare di soffermare più analiticamente l'attenzione sul contenuto delle singole lezioni del 1794.

1. Prima lezione: *La destinazione dell'uomo in quanto tale.*

In coerenza con la vocazione eminentemente pratica della ragione codificata in sede teoretica, nella prefazione Fichte chiarisce da subito che l'obiettivo delle *Vorlesungen* non è l'astratta teoria contemplativa, ma la trasformazione attiva del reale in vista dell'accordo con la

ragione (il non-Io trasformato in vista del suo adeguamento all'Io, e non viceversa, secondo la linea propria del dogmatismo al centro della sferzante requisitoria della successiva *Erste Einleitung* del 1797). Si tratta di un obiettivo che è tanto più difficile se si considera che l'epoca schiusasi grandiosamente con il 1789 tende a essere riassorbita gravitazionalmente nell'inerzia e nella rassegnata accettazione del "così-è": anche se i dogmatici fatalisti in ogni epoca sono indiscutibilmente la maggioranza, mai come nell'attuale congiuntura – precisa Fichte – la maggioranza è stata così schiacciante, a tal punto da far apparire sempre più remota la progettabilità e la praticabilità del cambiamento.

Contro i dogmatici vecchi e nuovi, l'intellettuale al centro delle lezioni fichtiane è chiamato accuratamente a far valere il principio della dissonanza con l'esistente, motore della prassi trasformatrice: "la realtà dovrebbe essere giudicata a partire dagli ideali e modificata da coloro che sentono di esserne capaci"¹⁵⁴, sostiene programmaticamente il filosofo di Rammenau in quella che, con diritto, potrebbe essere assunta come una delle principali cifre del suo pensiero, oltre che come il luogo in cui meglio traspare il nesso ineludibile delle *Vorlesungen* con il terzo principio della *Grundlage* del 1794-95. È qui icasticamente racchiuso, infatti, il segreto di queste pagine che non fanno pace con il mondo, il "progetto indirizzato al perfezionamento del genere umano"¹⁵⁵.

La prefazione alle *Vorlesungen*, dunque, traccia l'orizzonte di senso in cui esse si articolano, delineando per sommi capi le premesse di quell'*ontologia della prassi* – fondata sui principi della dottrina della scienza – che, perennemente inconciliata con l'esistente, è in tensione verso una razionalità che ancora manca e che, per potersi dispiegare, necessita dell'agire della società guidata

dagli intellettuali. Fichte sa bene che all'*ideale*, ossia a ciò in nome del quale occorre agire per innalzare al suo livello il reale, è del tutto indifferente un'epoca che si è consegnata ciecamente alle logiche dell'adesione integrale all'esistente (nelle forme in correlazione essenziale dell'empirismo e dell'utilitarismo): accanto a coloro che disprezzano le idee di "ringiovanimento del mondo" in quanto tali, vi sono quelli che, come rileva il nostro autore, "le considerano solamente inutili, o per il fatto che non sarebbero attuabili, o perché non troverebbero alcuna corrispondenza con il mondo reale, per come effettivamente è"¹⁵⁶. Torna a risuonare, in questa premessa incendiaria, un passaggio del *Beitrag* che, con timbro analogo, aveva insistito sul rifiuto generale (soprattutto da parte del potere) di accettare la prassi orientata dai princìpi filosofici:

Ma voi vi ostinate a ripetere che i nostri princìpi filosofici non si possono mai adattare alla vita; che le nostre teorie sono certamente inconfutabili, ma non sono applicabili. Ebbene, allora vuol dire che giudicate così perché giudicate sempre sotto la condizione "se tutto deve rimanere così com'è adesso". Altrimenti la vostra affermazione sarebbe troppo disinvolta. Ma chi ha detto che tutto deve rimanere così? Ma voi volete che tutto rimanga graziosamente all'antica. Di qui la vostra resistenza, di qui il vostro strepitare sull'inapplicabilità dei nostri princìpi. Ora siate almeno sinceri e non dite più: "noi non possiamo mettere in pratica i vostri princìpi", ma dite apertamente quello che pensate: "noi non vogliamo metterli in pratica"¹⁵⁷.

Forte di questa premessa (che poi altro non è che una ricapitolazione scritta come introduzione per la pubblicazione delle *Vorlesungen*), la prima lezione esordisce con una messe di domande interconnesse, di fatto coincidente con l'enunciazione dei temi che verranno svilup-

pati nel corso delle *Vorlesungen*: qual è la missione del dotto? Quale il suo rapporto con il genere umano e con i ceti in cui è stratificata la società? La figura e la funzione dell'intellettuale possono essere ricavate solo per contrasto, ossia per *genus proximum et differentiam specificam* rispetto a chi intellettuale non è: già da questa determinazione emerge, allora, nitidamente come il *Gelehrter* non possa essere definito se non nel suo nesso inscindibile con la società, di cui è parte integrante e, insieme, attivo trasformatore tramite la cultura.

Il suo ruolo, tuttavia, non è ricavabile esclusivamente dal nesso da lui intrattenuto con la cultura: al contrario, *a renderlo intellettuale è l'uso che egli fa della cultura in relazione alla società*. Con le parole di Fichte, "la missione dell'intellettuale, in quanto egli sia tale, è dunque concepibile solo nell'ambito della società"¹⁵⁸, sulla quale incide attivamente tramite l'impiego della cultura di cui è titolare, ponendola al servizio dell'emancipazione della società (emancipazione che può attuarsi esclusivamente tramite l'opera di attiva diffusione del sapere e della *Bildung*, in modo che ogni membro della società possa liberamente contribuire, in maniera consapevole, al compito dell'illimitato perfezionamento della società).

La questione della distinzione dell'intellettuale rispetto al non-intellettuale rimanda, tuttavia, a una domanda ulteriore, che in verità sta a monte e dalla cui risposta dipende anche, a rigore, quella circa la natura del *Gelehrter*: qual è la *destinazione dell'uomo nella società*? Anche tale quesito, d'altra parte, rinvia a un altro interrogativo altrettanto imprescindibile: qual è la *destinazione dell'uomo in quanto tale*? Solo rispondendo a queste domande, nel loro richiamo vicendevole, diventa possibile chiarire chi sia intellettuale e quale sia il suo ruolo specifico per contrasto rispetto all'uomo in quan-

to tale, considerato sia in sé, sia nel suo concreto operare in società. È per questo motivo che la prima lezione è dedicata alla destinazione dell'uomo in sé come via di accesso privilegiata per decifrare la missione del *Gelehrter* quale verrà tratteggiata nelle seguenti *Vorlesungen*. Alla luce di queste considerazioni, appare lampante il nesso di continuità che collega le *Vorlesungen* sull'intellettuale del 1794 alla successiva *Bestimmung des Menschen* (1800).

In larga parte, questa prima lezione sviluppa diffusamente e in modo meglio articolato temi che già erano al centro delle *Revolutionsschriften*, in particolare l'idea che la destinazione dell'uomo coincida con la prassi trasformatrice, con il perfezionamento etico-comunitario che procede *ins Unendliche* (e che, dunque, ha anche il diritto di opporsi con la violenza a quanto si pone come ostacolo a questo movimento illimitato e illimitabile). Le due domande prima enunciate circa l'uomo (quale sia la sua missione in sé e in società) vengono così, di fatto, a coincidere: *la missione dell'uomo in sé non si dà se non nel suo concreto agire nella dimensione dell'essere sociale*. L'intellettuale, dal canto suo, è chiamato ad assumere il difficile ruolo di guida dell'umanità, spronandola ad agire in vista di tale obiettivo, poiché il *Gelehrter* non è se non colui che riesce a decifrare la struttura stessa del reale, il faticoso e arduo lavoro di modellamento del non-Io da parte dell'Io tramite la prassi sociale. Il suo sapere è, per ciò stesso, immediatamente pratico-trasformativo. Il *Gelehrter* coincide, allora, con il *Wissenschaftslehrer* che conosce la natura del mondo oggettivo come esito dell'azione e, perciò, istruisce gli altri uomini e indica ad essi la loro *Bestimmung*. La missione dell'uomo e quella dell'intellettuale coincidono (come Fichte stesso ammette nella prima lezione: "quale sia la missione dell'intellettuale –

cioè, e questo apparirà evidente a tempo debito, la destinazione dell'uomo in senso autentico"¹⁵⁹): o, se si preferisce, la specificità della *Bestimmung* del *Gelehrter* risiede nel fatto che egli deve rendere cosciente l'uomo della propria missione, tramite la cultura. Considerare l'uomo in sé – il tema della lezione – significa considerare non l'Io puro del primo principio della *Wissenschaftslehre*, ma l'io empirico, l'individuo particolare e, insieme, la comunità come totalità organica degli individui, ossia il terzo principio della dottrina della scienza.

Ora, in sé considerato, *l'uomo è fine a se stesso*, poiché fine a se stessa e non eterodiretta è la ragione *quatalis*. Però, nella misura in cui l'uomo è una miscela instabile di sensibilità e ragione, il suo scopo, *eo ipso*, coincide non con l'essere, ma con il *dover essere* che gli è imposto dalla sua natura razionale. Non l'esistente, ma il suo sempre reiterato trascendimento custodisce il segreto della "missione-vocazione" (*Beruf*) dell'uomo: la coincidenza con se stesso non è data, ma deve essere raggiunta tramite lo sforzo trasformativo (di sé e dell'esistente); in altri termini, l'io empirico deve tendere alla condizione dell'Io puro, attività pura e unità armonica, superando il molteplice contraddittorio e, dunque, conformando a sé il non-Io, ciò che razionale non è ("intendo con quest'espressione tutto quel che viene pensato come sussistente esternamente rispetto all'Io, come da esso disgiunto e ad esso contrapposto"¹⁶⁰). E dato che la volontà è libera, mentre la sensibilità dipende dagli oggetti, occorre esercitare la propria influenza su questi ultimi e dominare la sensibilità che pure siamo e non possiamo che essere: è questo, a ben vedere, il più autentico compito della cultura. Essa, spiega Fichte, "costituisce il più alto, nonché l'unico, strumento per pervenire all'obiettivo ultimo dell'uomo, la perfetta corrisponden-

za con sé, allorché venga inteso come un ente dotato di ragione e di sensibilità”¹⁶¹.

È qui ancora una volta riproposta, sul piano del terzo principio della dottrina della scienza, la missione dell’Io: il sommo bene verso cui siamo in tensione in quanto uomini coincide con la totale armonia con noi stessi, ossia – questo il punto – con la condizione dell’Io puro (pura unità del genere umano fine a se stesso, armonico, indiviso e agente come un unico soggetto), ma si tratta di una mèta strutturalmente irraggiungibile verso cui abbiamo però il dovere di tendere tramite sforzi sempre riattivati. La missione dell’uomo si identifica, allora, con l’opera di un infinito perfezionamento di sé che, per potersi dispiegare, comporta l’attivo trascendimento delle concrete cristallizzazioni in cui si deposita l’azione (l’oggettività non-oggettiva del mondo sociale).

Per comprendere questo nodo teorico, occorre ancora una volta richiamarsi alla dottrina della scienza e opporsi risolutamente al dogmatismo – *philosophia pigrorum* – di chi fa dipendere l’uomo dal mondo esterno, l’Io dal non-Io: “non è vero che l’Io puro è un prodotto del non-Io”¹⁶², spiega Fichte. Certamente, l’uomo – ogni uomo – è anche non-Io, nella misura in cui è sottoposto a determinazioni empiriche di tipo sia naturale, sia sociale (anzitutto, perché *ha* un corpo). Ebbene, alla luce dell’aporetica convivenza di naturale e razionale nell’uomo, quest’ultimo è, esiste, ma deve anche *diventare se stesso*, raggiungendo la conformità al genere ontologicamente possibile e moralmente necessaria: è un altro modo per dire che la ragione deve trionfare sul non-Io, imponendogli il proprio suggello. Ancora una volta, l’uomo è fine a se stesso, non esiste in vista di qualcosa di esterno, ma in vista della coincidenza con sé, ossia per realizzare liberamente le proprie potenzialità

ontologiche, vuoi anche per pervenire a quella condizione di pieno riconoscimento del genere umano come un unico soggetto trascendentale operante nel mondo e nella storia: “il suo mero essere costituisce il fine ultimo del suo essere”¹⁶³. L'uomo non è ancora ciò che deve (moralmente) e che può (ontologicamente) essere.

Lo statuto ontologico dell'uomo si riconferma, dunque, come strutturalmente ambiguo: egli è un ente sensibile tra i tanti, una determinazione puramente esistente; e però il suo bruto essere non esaurisce la sua essenza. Da una diversa angolatura, come dato empirico, egli è, ma come spiritualità morale, egli *deve essere per il fatto che è*, deve cioè perfezionarsi in vista della piena corrispondenza con la propria ragione: “la summenzionata tesi, per cui l'uomo è per il fatto che è, si capovolge nella tesi che segue: *l'uomo ha da essere quel che è, per il mero fatto che egli è*”¹⁶⁴. Deve, dunque, essere fine a se stesso, determinandosi senza farsi determinare da altro, quindi *deve essere ciò che è perché vuole esserlo liberamente*. Con le parole di Fichte: “ammesso che l'uomo sia dotato di ragione, egli è per se stesso il proprio obiettivo, ossia non esiste per il fatto che deve esistere qualcos'altro, bensì, viceversa, esiste puramente perché egli *deve* esistere”¹⁶⁵. Proprio qui si innesta, allora la determinazione prassistica, in un richiamo diretto ai guadagni teorici della *Wissenschaftslehre*:

Se però l'Io deve essere sempre in accordo con sé, allora deve cercare di agire in modo immediato sulle cose stesse da cui dipende la percezione sensoriale e la rappresentazione dell'uomo. L'uomo deve cercare di modificarle, e di farle corrispondere con la pura forma del suo Io¹⁶⁶.

Con ciò è anche determinata, nell'essenziale, la *cultura* come *a)* sforzo sempre reiterato di reprimere ed estirpare le inclinazioni errate e come *b)* lotta implacabile per

l'attiva trasformazione dell'esistente in vista della sua conformità con la ragione. Si giunge per questa via, una volta di più, alla codificazione del fine ultimo dell'uomo, l'asintotico sforzo di raggiungimento della perfetta armonia con se stesso, tanto nel senso della soppressione delle inclinazioni erranee, quanto in quello della piena razionalizzazione dell'esistente (il dover essere deve plasmare il reale, facendo corrispondere il non-Io all'Io): "l'obiettivo ultimo dell'uomo è di assoggettare a sé tutto quel che è senza ragione e di signoreggiarlo in maniera libera e in accordo con la propria legge"¹⁶⁷. Lo scopo irraggiungibile dà per ciò stesso luogo allo sforzo costante perché sempre ricominciato, secondo un tema che attraversa tanto le lezioni del 1794 sulla missione dell'intellettuale (sul piano socio-politico), quanto la *Grundlage* del 1794-95 (in ambito logico-ontologico):

La destinazione dell'uomo non è dunque il raggiungimento di questo fine. Egli deve e, allo stesso tempo, può avvicinarsi sempre più a questo fine: e perciò *l'infinito approssimarsi a questo fine costituisce la sua vera destinazione in quanto uomo (ist die Annäherung ins unendliche zu diesem Ziele seine wahre Bestimmung als Mensch)*¹⁶⁸.

L'uomo esiste per perfezionarsi sempre più ("la perfezione è il fine sommo e irraggiungibile dell'uomo, e un infinito perfezionamento è la sua destinazione"¹⁶⁹), per sforzarsi di perfezionare sé e tutto ciò che lo circonda, trovando nella società il proprio *locus naturalis*. L'uomo è, infatti, *naturaliter* comunitario, non può esistere autonomamente, né autonomamente può esercitare la sua morale (con buona pace di Kant e della sua liquidazione di ogni istanza "eteronoma"). E proprio con un'apertura sul sociale si chiude la prima lezione, con uno spiccato tono apocalittico che insiste enfaticamente sulla missione di Fichte come docente e degli studenti come suoi

cooperatori nel progetto culturale di un ringiovanimento del mondo che procede congiuntamente con il perfezionamento dell'umanità.

2. Seconda lezione: *La destinazione dell'uomo all'interno della società.*

La lezione riprende i temi abbozzati in quella precedente, ponendo l'accento sul punto di vista eminentemente pratico schiuso dalla prospettiva fichtiana. La teoresi ha indubbiamente risolto tutti i problemi che poteva risolvere grazie alle prestazioni dei "filosofi critici": solo il *pratico* può permettere di acquisire nuovi guadagni teorici; con le parole di Fichte, "tutte le questioni che sono ancora senza risposta devono essere risolte a partire da principi pratici"¹⁷⁰, facendo appunto corrispondere il mondo esterno all'Io. Con il lessico fichtiano, "a tutti i concetti che sono nel suo Io deve essere data un'espressione, un riscontro nel Non-Io"¹⁷¹, secondo le istanze prassistiche della *Wissenschaftslehre*.

Nel suo complesso, la seconda lezione si regge sulla connessione dinamica di due idee: *a)* l'uomo non è un essere isolato, ma un soggetto comunitario che vive con i suoi simili (con l'ovvia conseguenza che solo con i suoi simili egli può realizzare appieno le proprie potenzialità ontologiche); *b)* il terreno delle relazioni interumane è la società, il solo luogo in cui possa esprimersi la morale (contro il solipsismo trascendentale kantiano). Da una diversa prospettiva, la relazione reciproca degli esseri razionali coincide con la società, teatro dell'agire degli uomini e, dunque, sola possibilità del loro essere autenticamente morali. A dover caratterizzare la società è anzitutto la libertà, in un fecondo rimando per cui il singolo è libero solo se la società nel suo insieme lo è e, in modo simmetrico, la società è libera solo se tutti i suoi membri lo sono in senso pieno.

La lezione si apre con quello che, a rigore, rappresenta il tema portante della dottrina della scienza fin dalla sua esposizione in *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, ossia il tentativo di rendere *scientifica e sistematica* (*sistematicamente scientifica*) l'impresa della filosofia, affrancandola dalla sua tradizionale connotazione di tensione verso un sapere bramato in quanto non posseduto, senza però farle smarrire il suo carattere veritativo autonomo: il sapere filosofico è, infatti, chiamato a risolvere in modo assoluto e indubitabile – sistematicamente vero – una sequenza di problemi teorici e pratici superando i quali può “diventare una scienza e una dottrina della scienza”¹⁷², e può farlo solo tenendosi a distanza di sicurezza dai due opposti antitetico-polari, e dunque in correlazione essenziale, dello *scetticismo relativista* e del *dogmatismo fatalista*.

Il problema principale che, ad avviso di Fichte, la filosofia è chiamata a risolvere per poter approdare al rango di *Wissenschaft*, senza superare il quale non potrebbe neppure fondare quel “diritto naturale fondato razionalmente” che Fichte codificherà compiutamente due anni dopo, nella *Grundlage des Naturrechts*, suona in questa maniera¹⁷³: come fa l'uomo ad ammettere che vi siano enti esterni rispetto a lui e a lui simili (*ugualmente morali*), se tali enti non sono dati immediatamente nella pura autocoscienza, ma sono offerti nella sfera ingannevole dell'empiria? Solo in questo modo, del resto, diventa possibile la fondazione della missione dell'uomo nella società come prassi di attiva trasformazione di sé e degli altri.

La società – insiste Fichte – è “la relazione reciproca degli esseri razionali”¹⁷⁴, ossia il nesso che essi instaurano organicamente tra loro secondo libertà¹⁷⁵. Ora, il concetto stesso di società non è possibile se non si fonda

il presupposto dell'esistenza degli altri (e dunque del "riconoscimento", *Anerkennung*) come enti razionali a noi esterni e, non di meno, razionali e morali quanto noi. L'esperienza ci *mostra* ininterrottamente che esistono altri enti esternamente rispetto a noi, ma non ci potrà mai *dimostrare* che a questa rappresentazione corrisponda qualcosa di reale, vale a dire se effettivamente esistano enti razionali indipendenti dalla nostra *rappresentazione*, ossia enti che siano e agiscano moralmente e razionalmente a prescindere dal fatto che noi ce li rappresentiamo come tali.

Il problema era stato recentemente sollevato da Jacobi, che l'aveva risolto tramite il ricorso alla fede: "è per fede che noi sappiamo che abbiamo un corpo e che fuori di noi esistono altri corpi e altri esseri pensanti. Rivelazione veritiera! Rivelazione meravigliosa!!"¹⁷⁶. Fichte impiega la formula di Jacobi e, al tempo stesso, aspira a dimostrare razionalmente la credenza circa l'esistenza di altri enti razionali finiti. In particolare, al fine di *dimostrare* quanto attestato in modo vago dalla *rappresentazione*, Fichte ricorre a una *duplice strategia argomentativa*, condotta lungo due snodi concettuali che si richiamano a vicenda e di cui l'uno costituisce il coerente sviluppo dell'altro: *a)* se è vero che al *razionale* deve corrispondere il *reale* (nel senso della già più volte richiamata libera trasformazione dell'oggetto secondo i principi del soggetto), è anche vero che in noi è saldamente radicato il *concetto dell'azione conforme a ragione*, mediante il quale valutiamo le azioni che l'esperienza ci mostra. È di conseguenza necessario – spiega Fichte – che esistano enti razionali a noi esterni ed essi stessi alfieri di quelle azioni morali che continuamente esperiamo intorno a noi e di cui pure non siamo noi gli artefici; *b)* se la mia libera azione modifica a tal punto il fenomeno

che esso non può più essere spiegato a partire da quella legge a cui si conformava in precedenza, ma solo a partire da quella che io gli ho liberamente impresso agendo su di esso, allora, dove questo processo si verifichi in altri casi non determinati direttamente da me, dovrò ugualmente ammettere, per estensione, che vi sia un altro ente razionale che imprime liberamente la sua legge al fenomeno esattamente come accade con la mia stessa azione trasformatrice. Come è noto, a partire dal *Naturrecht* jenese e dalla *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, Fichte dimostrerà l'esistenza di altri enti razionali finiti a noi esterni tramite il concetto di "invito" (*Aufforderung*).

Per questa via, nella seconda delle *Vorlesungen* del 1794, è razionalmente fondata l'esistenza di altri enti razionali: è evitato il solipsismo e, insieme, sono poste le basi per la fondazione di "una comunità conforme a uno scopo; e questo è ciò che chiamo una società"¹⁷⁷. La stessa tendenza a "trovare" fuori di noi altri esseri razionali – tendenza che, a rigore, costituisce il motivo della strategia argomentativa appena ripercorsa – coincide, per Fichte, con quell'"istinto sociale" che è coesistente all'essere al mondo dell'uomo, ossia alla *Destinazione dell'uomo nella società*, secondo il titolo che reca questa seconda lezione. In coerenza con questa fondazione della socievolezza dell'uomo e della sua naturale vocazione all'esistenza comunitaria¹⁷⁸, Fichte svolge un'ampia digressione sulla natura dell'uomo aristotelicamente concepito come ζῷον πολιτικόν¹⁷⁹, animale *socievole*, *politico* e *comunitario* (secondo le tre indissociabili determinazioni concettuali compresenti nella formula della *Politica* aristotelica), chiamato a vivere in comunità e impossibilitato a isolarsi se non tramite un'innaturale disgiunzione dal tessuto comunitario d'origine:

L'istinto sociale (der gesellschaftliche Trieb) appartiene dunque agli istinti fondamentali dell'uomo. L'uomo è *destinato a vivere in società (ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben)*, egli deve vivere nella società; se vive isolato non è un uomo completo e compiuto, e contraddice a se stesso¹⁸⁰.

Contro la moderna ideologia "robinsoniana" – come la qualificherà Marx – dell'individuo originario (ideologia che si snoda, variamente declinata, dall'*ego cogitans* cartesiano all'*Ich denke* kantiano), Fichte insiste sulla sostanza comunitaria come *fondamento realmente dato* dell'umanità, secondo un tema che attraversa l'intera sua opera e che trova forse la sua espressione più efficace nella *Grundlage des Naturrechts*: "l'uomo è realmente titolare di diritti soltanto quando vive in comunità con altri, così come soltanto in una comunità può essere pensato"¹⁸¹, contro le astrazioni illusorie di quanti – sulla scia di Locke e dell'ideologia dell'*homo oeconomicus* – immaginano come originario il singolo individuo isolato che lavora per sé e concepiscono la comunità come momento secondario e derivato¹⁸². Lo stesso Kant, del resto, aveva inteso la sfera del sociale come momento del tutto secondario rispetto al singolo Io moralmente autonomo¹⁸³.

Subito dopo aver spiegato la necessità di vivere in società come condizione per poter realizzare la propria essenza comunitaria tramite un'"azione reciproca per mezzo della libertà"¹⁸⁴ (*Wechselwirkung durch Freiheit*), il filosofo di Rammenau chiarisce che l'uomo è certamente un "animale socievole-comunitario", ma non un "animale statale": vivere nella società è un *fine*, mentre vivere nello Stato è un *mezzo* per far sì che gli uomini, non ancora dotati di una solida morale, possano raggiungere pacificamente quel fine¹⁸⁵. È in accordo con le coordinate teoriche della *Wissenschaftslehre* che Fichte

delinea questo programma di superamento della “forma Stato”, che, sia detto per inciso, sarà integralmente ripreso e metabolizzato da Marx: poiché la storia dell’umanità si configura come un sempre più marcato dispiegamento della moralità, ne segue che un’umanità finalmente “moralizzata” non avrà più bisogno di ricorrere a uno “strumento coercitivo” per imporre dall’esterno la moralità tramite il rispetto di leggi non avvertite dal soggetto stesso come cogenti. L’obiettivo di ogni Stato diventa, allora, quello di rendersi superfluo. Ha scritto Masullo:

Il fine ultimo dell’uomo, il suo ideale supremo è il passaggio dalla convivenza societaria alla libera comunità. Mai era stato con tanto vigore speculativo e tanto appassionatamente sottolineato il carattere profondamente comunitario, e perciò etico, della condizione umana: l’originaria intersoggettività dell’uomo si trasfigura in suprema sostanza del dovere¹⁸⁶.

Il tema dell’estinzione dello Stato matura certamente in Fichte anche in forza della sua frequentazione degli ambienti massonici (si era affiliato alla massoneria fin dal 1793). In particolare, era stato Lessing, nell’opera *Gespräche für Freimaurer* (1778-1780), a porre al centro della propria riflessione l’estinzione dello Stato come condizione per la moralizzazione dell’umanità. Non di meno, finché l’umanità non sia giunta alla piena autonomia, lo Stato svolge un ruolo imprescindibile, ponendosi addirittura – secondo quanto Fichte *coerentemente* sosterrà nelle pagine di *Der geschlossene Handelsstaat* – come l’ultimo baluardo dell’egemonia del politico sull’economico e, dunque, di resistenza contro l’irruzione dell’entropia commerciale e del suo “cattivo cosmopolitismo”, universalizzazione planetaria degli egoismi¹⁸⁷. Con buona pace delle più consolidate interpretazioni, non si

verifica alcuna contraddizione nel sistema fichtiano con il passaggio dall'ideale dell'estinzione dello Stato al centro delle *Vorlesungen* sul dotto alla codificazione dello "Stato commerciale chiuso" (come, del resto, non si verifica alcuna rottura e alcun mutamento di paradigma con la transizione al nazionalismo delle *Reden*, nella misura in cui, in esse, l'universalismo dell'emancipazione continua a essere il *telos* del pensiero e dell'azione, reso però possibile dall'agire concreto di un popolo): l'umanità completamente autonoma (e dunque senza coercizioni statali) resta l'ideale; ma lo Stato commercialmente chiuso e organicisticamente strutturato è congiunturalmente imprescindibile perché questo fine possa realizzarsi in un'epoca di compiuta peccaminosità che sradica l'individuo dalla comunità e lo assolutizza in forma alienata (nella forma del singolo *astrattamente onnipotente e concretamente impotente*, perché sottomesso al dispositivo soverchiante dell'anarchia commerciale planetaria)¹⁸⁸. Con le splendide parole dell'*Ethica* spinoziana, "l'uomo che è guidato dalla ragione è più libero nello Stato, dove vive secondo il decreto comune, che nella solitudine dove obbedisce solo a sé"¹⁸⁹ (*homo qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est*).

Il *telos* del processo di emancipazione del genere umano coincide allora con il *cosmopolitismo*, ossia con una comunità umana internazionale, unitaria, organica, senza Stati e moralmente concorde¹⁹⁰: secondo quanto si sosterrà, in modo convergente, nei *Grundzüge*, in una sorta di cosmopolitismo dell'emancipazione garantito dalla prassi, "il fine della vita dell'umanità sulla terra è che essa vi istituisca liberamente tutti i suoi rapporti secondo ragione"¹⁹¹ (*der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, dass sie in demselben alle ihre Verhält-*

nisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte). Contro l'epoca dell'egoismo peccaminoso, spiegherà Fichte, "la vita conforme alla ragione consiste nel fatto che l'individuo mette la propria vita al servizio del fine del genere, al servizio dell'idea"¹⁹², ossia di quel libero sviluppo del genere umano (il diventar-uomo dell'uomo) che garantisce la "conformità al genere"¹⁹³ (*Gattungsmässigkeit*). Con le parole di Fichte: "la destinazione dell'umanità è l'ininterrotto avanzamento della cultura e l'ininterrotto dispiegamento omogeneo di ogni disposizione e bisogno dell'umanità in quanto tale"¹⁹⁴.

L'inflessione cosmopolitica del discorso fichtiano trova, ancora una volta, riscontro nei principi della *Wissenschaftslehre*: la società potenzialmente cosmopolitica è, infatti, una comunità in cui si esercita "un'azione reciproca tramite la libertà", perfezionando sé e la società tutta, secondo un processo di *universalizzazione dell'emancipazione* che non può non trovare nel genere umano e, dunque, nel cosmopolitismo il proprio più coerente punto d'approdo. Nell'ambito della società – spiega Fichte – ciascuno desidera trovare un uomo simile al suo *ideale di uomo* e, per questo motivo, quando si imbatte in singoli uomini che non sono al livello di tale ideale, cerca in ogni modo di condurveli esercitando su di essi un'opera di perfezionamento e di "innalzamento morale". In questo modo, allora, ciascuno mira a perfezionare se stesso e, insieme, tutti gli altri, e, così operando, produce un *universale* "perfezionamento della specie" che comporta *eo ipso* il *cosmopolitismo dell'emancipazione* come proprio ineludibile orizzonte di riferimento (in antitesi diretta, *ça va sans dire*, con il *cosmopolitismo degli egoismi* imposto dall'*Anarchie des Handels*, l'"anarchia commerciale"¹⁹⁵ denunciata con vibrante *pathos* nello *Stato commerciale chiuso*).

Scrivi Fichte:

La nostra destinazione nella società è un *avanzamento comunitario* (*gemeinschaftliche Vervollkommnung*), un avanzamento di noi stessi in virtù dell'uso del libero operare degli altri su di noi, e un avanzamento degli altri tramite l'incidenza del nostro operare su essi come enti liberi¹⁹⁶.

Proprio in quest'opera di perfezionamento di sé e degli altri (e dunque della comunità tutta, come vivente e organica totalità di individui che liberamente agiscono su di sé e sugli altri per il proprio reciproco perfezionamento) risiede, nell'ottica fichtiana, la destinazione dell'uomo in società, in quella "condizione in cui il fecondo avanzamento di ciascun singolo membro costituisce un fecondo avanzamento per tutti quanti, e l'insuccesso del singolo soggetto è un insuccesso della comunità"¹⁹⁷.

Da una diversa angolatura, si può dire che la prima lezione trovi ora una sua coerente risposta: se in essa si sosteneva che la missione dell'uomo è il diventare uomo, ossia l'ininterrotto perfezionamento di sé, ora questa missione viene meglio determinata tramite la specificazione per cui *tale opera di perfezionamento può attuarsi solo in forma sociale*, nella concreta dimensione del vivere comunitario. La destinazione dell'uomo si identifica, allora, con il processo di emancipazione di sé e della comunità secondo modalità via via più universali e più prossime (asintoticamente) a quel cosmopolitismo coincidente con il riconoscimento dell'intera umanità come unità indifferenziata e indivisibile, ossia – ancora una volta – come un unico soggetto autocosciente e agente in vista della propria mai definitivamente compiuta emancipazione, in vista della "globale interazione dell'intera razza umana con se stessa"¹⁹⁸ (*Einwirken des ganzen Menschengeschlechtes auf sich selbst*).

Non soltanto si tratta di un obiettivo sempre differito, e dunque tale da riattivare sempre *ex novo* l'azione: rispetto ad esso – spiega Fichte – noi ci troviamo, nello stato attuale, abissalmente distanti, a tal punto che, a rigore, non possiamo neppure etichettarci come uomini in senso pieno, essendo l'umanità (il divenire uomo dell'uomo) la mèta del nostro agire¹⁹⁹. Tale lontananza siderale dall'obiettivo si spiega soprattutto in riferimento al fatto che l'epoca schiusasi con la Rivoluzione francese segna, come Fichte sosterrà altrove (ma l'espressione potrebbe essere tranquillamente retrodatata a queste *Vorlesungen* sul dotto, data la loro sferzante critica della viltà del tempo presente), la “compiuta peccaminosità” di un mondo che ha voltato le spalle al legame comunitario per consacrarsi alla ricerca individuale dell'utile economico, in coerenza con le algide logiche dell'astrazione del pensiero illuministico che, sul *piano ontologico*, slega le parti dal tutto e le assolutizza in quanto parti e, sul *piano socio-politico*, disgiunge gli individui dalla comunità e li assolutizza in quanto individui robinsoniani.

La Rivoluzione francese, a cui va il merito di aver rovesciato il dispotismo e di aver “tolto” il negativo fino ad allora dominante, non è poi riuscita a creare un mondo all'altezza della sua impresa. Essa ha distrutto tutto senza nulla creare, rivelandosi *indispensabile* e al tempo stesso *insufficiente*, come Fichte chiarisce in un passaggio cruciale delle successive *Reden an die deutsche Nation*:

Evidente e credo confessato da tutti il fatto che lo sforzo dell'epoca che si chiude mirava a bandire gli oscuri istinti per far trionfare la chiarezza e la conoscenza. Questa mira è stata raggiunta in quanto *ha smascherato il “nulla” finora conseguito (das bisherige Nichts vollkommen enthüllt ist)*. Questo impulso verso la chiarezza non deve affatto venir ricacciato indietro, permetten-

do agli oscuri istinti di tornare a signoreggiare, ma anzi *deve essere ulteriormente sviluppato e portato a un grado superiore (soll nur noch weiter entwickelt und in höhere Kreise eingeführt werden)*, sicché dopo che si scoprì il “nulla”, appaia anche il “qualcosa”, e cioè una forma di verità positiva che pone un punto di partenza²⁰⁰.

Proprio come, in ambito teoretico, la prima *Kritik* kantiana ha avviato la “rivoluzione copernicana” senza però portarla a compimento, così, in ambito pratico-storico, la Rivoluzione francese è rimasta un “processo incompiuto”²⁰¹, che deve essere ultimato tramite il ristabilimento di un *nuovo fondamento sociale e veritativo all'altezza dei tempi*, in grado di contrastare l'endiadi di utilitarismo ed empirismo che signoreggia l'epoca, nella quale – come ha sottolineato Cesa – “Fichte vede confluire gli elementi peggiori dei Lumi e della reazione contro di essi – una combinazione, insomma, di empirismo utilitaristico e di attivismo visionario, di illuminismo e di romanticismo”²⁰². Dalla Rivoluzione è, infatti, scaturito un mondo che, svuotato della trascendenza, ha surrettiziamente elevato l'empiria – e dunque il realismo dell'accettazione dell'esistente – a dimensione dominante, eleggendo come propria filosofia di riferimento “il peggiore di tutti i sistemi filosofici, quello di Locke”²⁰³.

L'irrelata *atomistica delle solitudini* in cui il trionfo dell'utilitarismo e dei principi astratti dell'intelletto almanaccante degli Enciclopedisti francesi ha sbriciolato l'umanità comporta, come sua logica conseguenza, il rovesciamento della libertà (del processo di liberazione) della comunità nell'asservimento generale dei singoli individui avulsi dal contesto comunitario e sottomessi al processo eterodiretto e, insieme, autoreferenziale di quella produzione illimitata del valore in cui si condensa lo spirito dell'anarchia commerciale: anche chi crede

di essere libero è in realtà schiavo, come insegna Rousseau, perché – come si è visto – per Fichte si può essere liberi solo se tutti lo sono, ossia se lo è la comunità come soggetto unitario.

Un punto particolarmente delicato su cui Fichte sofferma la sua attenzione in questa seconda lezione è quello – cui già si è fatto cenno, sia pure cursoriamente – dell'opera di perfezionamento che ciascuno – e soprattutto l'intellettuale – si sente in dovere di attuare sui suoi simili, nel tentativo sempre reiterato di condurli all'ideale della perfezione. Non è forse insito in quest'operazione il rischio di una "violenza" sulla natura dei propri simili? Si ha forse il diritto di voler liberare chi preferisce rimanere schiavo? Fichte, del resto, concorda pienamente con Kant sul fatto che l'uomo possa impiegare come strumenti gli enti non-razionali, mai quelli razionali: questi ultimi sono *fini* e come tali debbono sempre essere *teoricamente* considerati e *praticamente* trattati, secondo quanto prescritto da una delle formulazioni del *kategorischer Imperativ*. Ma allora, per questo stesso motivo, l'intellettuale non può neppure costringerli a diventare morali, ossia a intraprendere l'opera di perfezionamento di sé e della società, qualora questi non decidano liberamente e autonomamente di dare un libero inizio a tale opera. Per paradossale che possa sembrare, nessun uomo ha, di conseguenza, il diritto di costringere un suo simile a essere libero: "non gli è permesso di rendere virtuoso, savio o felice un ente razionale contro la volontà di questi"²⁰⁴.

La sola via di fuga da quest'aporia (come rendere perfetti senza coartazione uomini che, ignari della missione dell'uomo, non hanno alcuna intenzione di intraprendere il difficile cammino del perfezionamento) consiste nell'utilizzo, da parte dell'intellettuale, della *cultura*

di cui dispone come strumento di “docile persuasione” volto a far sì che gli altri enti razionali addividengano liberamente alla consapevolezza del *telos* dell’uomo nonché delle sue potenzialità ontologiche e, di conseguenza, si pongano di loro spontanea volontà, al seguito del *Gelehrter*, sulla via infinita che conduce l’umanità verso la conformità al proprio concetto.

In questo modo, diventa finalmente chiaro il nesso triangolare tra *cultura*, *intellettuali* e *società*: seguendo il ragionamento fichtiano, il *Gelehrter* è colui che utilizza il proprio sapere in modo sociale, aiutando chi intellettuale non è ad acquisire coscienza del *telos* dell’umanità e a far sì che collabori liberamente al processo di emancipazione del genere umano. L’intellettuale – questo il corollario – è chiamato a stimolare tramite la cultura la prassi degli altri enti razionali, in modo che essi agiscano coscienti dell’obiettivo comune e si lascino guidare dall’intellettuale nel processo di graduale approssimazione al *telos* del divenire uomo dell’uomo (la conformità al genere).

Sul piano sociale e politico, la destinazione dell’uomo in società quale è stata fin qui delineata da Fichte comporta una conseguenza degna di rilievo, sulla quale è lo stesso filosofo di Rammenau a porre l’accento: se tutti gli uomini riuscissero a diventare perfetti, allora sarebbero tutti perfetti e *perfettamente uguali*, a tal punto che giungerebbero a costituire un’unità assoluta e armonica, una *totalitas* in cui l’uguale libertà di ciascuno renderebbe possibile l’uguale libertà di tutti.

L’uguaglianza – l’*uguale libertà* – diventa allora l’esito necessario del processo di emancipazione del genere umano: “il fine ultimo e sommo della società – scrive Fichte – è dunque una completa unità e unanimità tra tutti i suoi possibili membri”²⁰⁵ (*ist das letzte, höchste*

Ziel der Gesellschaft völlige Einigkeit und Einmüthigkeit mit allen möglichen Gliedern derselben). Nella *Sittenlehre* del 1798, il tema della *völlige Einigkeit* verrà approfondito e, in certa misura, radicalizzato nella tesi per cui il fine della storia coincide con una “comunione dei santi” (*Gemeinde der Heiligen*). Poiché si tratta, una volta di più, di un fine irraggiungibile e tale da richiedere l’ininterrotto riprodursi dello sforzo di approssimazione asintotica, la vera destinazione dell’uomo in società coincide con un’unione comunitaria sempre più approfondita, che diventa più radicale *interiormente* (si approfondisce, nel senso che ciascuno la sente sua, se ne sente partecipe poiché matura sempre più l’autocoscienza del genere umano) ed *esteriormente* (sempre più uomini entrano a farne parte, secondo le coordinate del cosmopolitismo dell’emancipazione prima richiamato):

Potremmo chiamare unione tale approssimarsi a una totale unità e unanimità di tutti quanti i soggetti (dieses Annähern zur völligen Einigkeit und Einmüthigkeit mit allen Individuen können wir Vereinigung nennen). Pertanto l’autentica destinazione dell’uomo in società è un’unione che sotto il profilo dell’interiorità diventi sempre più profonda e sotto il profilo dell’estensione sempre più ampia²⁰⁶.

Si ritorna, per questa via, a un tema su cui già ci siamo concentrati: il cosmopolitismo comunitario resta il *telos* del processo di perfezionamento dell’uomo, il necessario esito di quell’acquisizione dell’autocoscienza e della conformità al genere coincidenti con il vero scopo dell’uomo. Si tratta – è bene evidenziarlo – di un cosmopolitismo *toto genere* diverso rispetto a quello generato a propria immagine e somiglianza dall’“anarchia commerciale”, ossia il cosmopolitismo alienato degli egoismi prodotti dalla scissione posta in essere dal-

l'intelletto astratto di matrice illuministica: in antitesi con il modello dominante, quello delineato da Fichte è un *cosmopolitismo comunitario* (e dunque nemico dichiarato del codice ostinatamente individualistico fatto valere dall'Illuminismo) e dell'*uguaglianza sociale* (e quindi opposto a quello scaturito dall'anarchia commerciale e dall'autonomizzazione dell'economico²⁰⁷, che porta gli individui nella condizione che il giovane Hegel definisce dell'"uguaglianza dell'irrelevanza").

È Fichte stesso a compendiare in forma sintetica i guadagni teorici della sua trattazione, insistendo sul processo di infinito perfezionamento come *telos* dell'umanità e, insieme, sulla prospettiva comunitaria per cui ciascuno mira a perfezionare gli altri affinché si emancipi gradualmente la società nella sua interezza:

La nostra destinazione nella società è un *perfezionamento comunitario* (*gemeinschaftliche Vervollkommenung*), un perfezionamento di noi stessi grazie all'uso della libera azione degli altri su di noi e un perfezionamento degli altri mediante l'influenza della nostra azione su di essi come enti liberi²⁰⁸.

Perché questo libero sviluppo della comunità e del suo assetto sempre più cosmopolitico possa realizzarsi, è per Fichte necessario che ciascuno dei suoi membri faccia sue le due istanze reciprocamente innervate del *dare* e del *ricevere*, mettendo a disposizione della vita comunitaria tutto ciò di cui è dotato (conoscenze, accorgimenti, strumenti, ecc.) e, insieme, accogliendo con benevolenza ciò che, a sua volta, la società è in grado di donargli. È solo secondo questa dinamica scandita dai due momenti interconnessi del dare e del ricevere che può dispiegarsi in forma pienamente compiuta quell'"universale interazione di tutto il genere umano con se stesso"²⁰⁹ che, come si è visto, coinciderebbe con

un *comunitarismo su basi cosmopolitiche* perfettamente compiuto (in verità sempre asintoticamente differito). In questo tentativo virtuoso di conciliare le due istanze del *particolarismo comunitario* con l'*universalismo cosmopolitico* emergono in modo limpido le tracce di quella che, altrove, seguendo Preve²¹⁰, abbiamo chiamato “coscienza infelice borghese”²¹¹ (con la sua ricerca di un *universalismo reale*, sottratto all'universalismo peccaminoso e alienato delle gelide leggi del *mos oeconomicus*), della quale Fichte, con Hegel e Marx, è a tutti gli effetti un esponente di prim'ordine: la filosofia deve porre un fondamento veritativo su cui costruire un nuovo legame sociale che superi il puro nesso mercatistico a cui l'intelletto astratto ha ridotto le relazioni umane, assolutizzando l'individuo contro la comunità.

Qual è, in concreto, la norma fondamentale a cui deve sottostare la nostra azione in società per poter essere conforme alla *legge morale*, ossia alla regola che prescrive l'accordo costante con noi stessi? Ad avviso di Fichte, la si può determinare in maniera ugualmente efficace sia in modo positivo, sia in modo negativo: *a)* secondo la determinazione negativa, non dobbiamo trattare gli altri come mezzi, ma sempre solo come fini, secondo la grande acquisizione della *Moralität* kantiana, perché altrimenti contraddiremmo il nostro stesso istinto sociale. La società, infatti, coincide con un'azione reciproca nella libertà da parte degli enti razionali, con l'ovvia conseguenza che, trattando gli altri come meri mezzi, annienteremmo *ipso facto* pure la nostra stessa libertà: infatti, finiremmo per essere signoreggiati da quell'egoismo utilitaristico che – cifra dell'epoca peccaminosa – è nemico irriducibile di ogni morale che aspiri a porsi su un piano autenticamente universalistico; *b)* secondo la *determinazione positiva*, la legge morale ci

impone di tendere non soltanto all'unità interiore, ma anche a quella spirituale della società, operando in vista del perfezionamento altrui mediante l'educazione (utilizzando, come si è visto, la cultura come strumento per indurre gli altri enti razionali a collaborare liberamente al processo emancipativo del genere umano).

Il fine ultimo della società consiste, allora, nella già più volte richiamata unità di tutti gli uomini (l'acquisizione di autocoscienza del genere umano che comprende pienamente la propria unitarietà), unità che si potrebbe ottenere solamente qualora si realizzasse la perfezione morale su scala universale. E tuttavia, pur restando irrealizzabile il fine ultimo (sempre rilanciato nell'avvenire, secondo le logiche del "cattivo infinito" stigmatizzato da Hegel), resta vero che la missione dell'uomo in società è di lavorare ininterrottamente a un'unificazione progressiva degli animi e delle aspirazioni, nel tentativo di far trovare una dimensione universale-cosmopolitica alla comunità particolare da cui si sono prese le mosse. Il mezzo per raggiungere questo traguardo è, ad avviso di Fichte, il medesimo che si è intravvisto nella prima lezione sulla missione dell'uomo: la *cultura*, di cui l'intellettuale è depositario e, insieme, attivo propagatore nelle trame della società, affinché il sapere incida concretamente sulle strutture del sociale e del politico. Emerge, una volta di più, il ruolo eminentemente pratico-critico della cultura quale la concepisce e la pratica il nostro autore, in evidente e rivendicata antitesi con le modalità tradizionali proprie del dotto radicato sulla "torre d'avorio" della pura contemplazione.

3. Terza lezione, *La differenza dei ceti nella società*.

In questa lezione Fichte prova a delineare il ruolo dell'intellettuale in relazione al problema sociologico dei

“ceti” (*Stände*) in cui è stratificata la società²¹². Il *Gelehrter*, infatti, vive sulla propria pelle la dolorosa esperienza della *scissione*, poiché è sul piano universale un componente della società e, insieme, su quello particolare, appartiene a un determinato cetto. Come deve concretamente agire, allora, l’intellettuale se la sua coscienza risulta “spaccata” tra *universale* e *particolare*, tra la legittimazione integrale e la contestazione radicale di un mondo che lo tutela come cetto e, insieme, rende impossibile l’emancipazione del genere? Il *Gelehrter* ha una missione che è universalistica e, al tempo stesso, contraddetta dal suo particolarismo, nella fattispecie dalla sua empirica collocazione sociologica: per un verso, infatti, il *Gelehrter* è guida della società *qua talis* e, per un altro verso, è esponente di uno specifico cetto portatore, a un primo sguardo, di specifici interessi che contrastano con quelli degli altri ceti. Come può essere *universalistica* la sua missione se è *particolare* la sua collocazione? Non vi è forse qui il rischio di una caduta *ante litteram* nella figura dell’“intellettuale organico” a una classe o a un cetto? Ancor prima di affrontare questa questione, Fichte concentra la sua attenzione sul più generale problema della stratificazione della società in ceti, da cui tale questione dipende integralmente: il fatto che essi esistano concretamente non basta certo a giustificarne l’esistenza. Si tratta, allora, di rispondere all’interrogativo circa la legittimità dell’esistenza dei ceti e, con essi, della *disuguaglianza sociale* che ne discende, per poi affrontare, in seconda battuta, il problema della difficile convivenza, nel cetto intellettuale, di una *missione universalistica* e di una *collocazione particolaristica*.

Fichte imposta la trattazione distinguendo tra due diversi generi di disuguaglianza, quella *naturale* e quella *sociale*: mentre la prima è insopprimibile, la seconda non

solo *può*, ma *deve* essere superata, poiché, come si è visto, l'uguaglianza sociale costituisce il *telos* dell'agire in società, la condizione essenziale affinché possa dispiegarsi compiutamente quel processo di unificazione del genere umano che, richiedendo il perfetto sviluppo di ogni membro, comporta di necessità il libero e uguale sviluppo di ciascuno. Cerchiamo di fare chiarezza su questo delicato passaggio argomentativo. Fichte lo affronta richiamandosi direttamente, ancora una volta, ai principi della *Wissenschaftslehre*: il non-Io come natura è molteplice e differenziato, e in forza di tale molteplicità differenziata produce una molteplicità prismatica di individui a loro volta differenziati, ossia strutturalmente disuguali. Ne scaturisce, con le parole di Fichte, "una disuguaglianza fisica a cui non solo non abbiamo contribuito, ma che neppure possiamo eliminare per mezzo della nostra libertà"²¹³.

E tuttavia, come si era a più riprese sostenuto nelle precedenti lezioni, il *telos* dell'agire nella società consiste nell'avvicinamento asintotico alla condizione in cui si corrisponda pienamente con se stessi, in cui cioè tutto si accordi con il soggetto agente e venga "razionalizzato" dalla sua libera prassi trasformatrice. Applicato alla società, questo principio della dottrina della scienza impone che si combatta strenuamente affinché ogni singolo individuo della società, in quanto membro della comunità, raggiunga la piena corrispondenza con le proprie potenzialità ontologiche. In questo modo, viene da Fichte postulata la necessità morale di un libero, uguale e uniforme sviluppo di tutti i membri come condizione imprescindibile per il perfezionamento dell'umanità tutta. Si comprende, allora, in che senso lo scopo ultimo di ogni società coincida per Fichte con "la completa uguaglianza di tutti i suoi membri"²¹⁴ (*die völlige Gleichheit aller ihrer Mitglieder*).

Affinché possa concretamente dispiegarsi il libero e uguale sviluppo di ogni singolo membro e, dunque, della razza umana nella sua interezza, l'istinto sociale svolge un ruolo imprescindibile nelle sue due determinazioni reciprocamente innervate, a cui già si faceva cenno nella precedente lezione: *a)* l'istinto di comunicare e di dare, ossia di trasmettere agli altri le conoscenze di cui siamo titolari; *b)* l'istinto di ricevere, ovvero di accogliere e di metabolizzare le conoscenze che altri ci offriranno. In questo modo, se anche la disuguaglianza naturale non potrà mai essere soppressa, non di meno *può* (sul piano ontologico) e *deve* (nella dimensione morale) essere eliminata quella sociale, in un fecondo rimando per cui ciascuno dà a tutti gli altri quel che ha e da tutti riceve quel che essi hanno, rendendo possibile un libero e uguale sviluppo di ogni membro della *Gemeinschaft*.

La società fa, allora, sì che ciò che gli individui non hanno direttamente ricevuto dalla natura lo ricevano in forma mediata (sociale) dalla comunità, la quale può, per questa via, porre concretamente rimedio alla disuguaglianza naturale. Non può neutralizzarla, ma può azzerarne gli effetti sul piano sociale. Scrive Fichte, in una prospettiva che tornerà pressoché invariata nelle pagine di *Der geschlossene Handelsstaat* (in cui lo Stato stesso svolgerà la funzione di garante del libero e uguale sviluppo degli individui, contro l'anomia sfrenata dell'anarchia commerciale)²¹⁵:

La società accumulerà i profitti ottenuti da tutti i singoli come un bene comune, per permetterne il libero uso da parte della collettività, e così facendo li moltiplicherà per il numero degli individui, si farà collettivamente carico delle carenze dei singoli, riducendole in tal modo al minimo²¹⁶.

Questo legame comunitario “unisce la collettività in

un unico organismo”²¹⁷ solidale, in cui la libertà del singolo non è soffocata tra le spire della totalità, ma trova anzi la propria garanzia in essa, la sola istanza – lo ripetiamo – in grado di arginare la disuguaglianza posta in essere dalla natura. Questa prospettiva comunitaria e, non di meno, rispettosa dell’espressività individuale di ogni singolo soggetto tornerà ancora nella *Rechtslehre 1812*: “ogni uomo si muove dentro lo Stato, ma non si risolve in esso. La sua volontà viene solo in parte assorbita dallo Stato – per la parte, appunto, che a questo spetta”²¹⁸. Del resto, che la disuguaglianza naturale (fisica) non possa essere rimossa, nonostante gli sforzi profusi in tal senso, è provato dal fatto che la molteplicità degli istinti e delle inclinazioni dipende dal non-Io, il quale fa sì che le nature, le inclinazioni e le attitudini siano diversificate strutturalmente a prescindere dalla libera azione del soggetto.

È per questo motivo, del resto, che per Fichte, come più volte abbiamo sottolineato, l’uomo trova la propria dimensione specifica nell’*essere sociale*, e non nella natura (che anzi esula completamente dagli interessi del pensatore di Rammenau, secondo le severe e, non di meno, giustificate accuse mossegli tanto da Schelling, quanto dall’Hegel della *Differenzschrift*): solo in società, infatti, egli può effettivamente agire secondo libertà, trasformando l’esistente e piegandolo alla propria soggettività. La natura non è altro che il teatro in cui il genere umano è chiamato ad agire per diventare conforme a sé, esercitando il proprio sforzo sulla resistenza che essa oppone alla sua libera attività trasformatrice. Da una diversa prospettiva, si può allora sostenere che, per Fichte, il fine ultimo della società è l’uguaglianza sociale – e dunque l’uguale libertà – di tutti i suoi membri, *nonostante* la disuguaglianza fisica, che resta insopprimibile. In que-

sto processo, un ruolo fondamentale è giocato, ancora una volta, dall'*educazione*, la quale può attivamente incidere sull'istinto sociale facendo acquisire ai singoli individui la consapevolezza di questo *telos* che altrimenti resterebbe noto solo agli intellettuali come depositari della cultura.

Alla luce di queste considerazioni, la domanda da porsi è la seguente: se l'uguaglianza è la mèta del processo di perfezionamento dell'umanità, come può essa dispiegarsi quando la società continua a essere divisa in ceti che di quell'uguaglianza paiono il diretto rovesciamento? Una simile disuguaglianza sembra, dunque, contraddire profondamente l'ideale della completa uguaglianza dei membri della società emersa nella precedente lezione come risultato della conformità al genere. Per fare chiarezza su questo punto delicato, Fichte intraprende la *via genealogica* e prova a rendere conto del perché, concretamente, prendano forma ceti differenziati all'interno delle società. Se si ricostruisce retrospettivamente la formazione dei ceti, con sguardo genealogico, la contraddizione risulta per Fichte solo apparente: in forza della disuguaglianza fisica, che sviluppa inclinazioni, capacità e interessi diversi in ogni individuo, ciascuno è chiamato a specializzarsi in quel settore a lui più congeniale, in modo che in esso possa liberamente dare il suo contributo alla società; l'esistenza di quest'ultima è, pertanto, quella di un organismo composto da parti diverse e unificate dal fine comune a cui tendono in quanto corpo sociale in sé unitario. L'esistenza di ceti diversi rende possibile lo sviluppo della comunità umana, facendo sì che ciascuno si determini secondo le proprie capacità ("a nobilitare il soggetto non è il ceto, bensì l'affermarsi con dignità in esso"²¹⁹), per poi ricevere dalla comunità stessa ciò di cui necessita per vivere e

per soddisfare i propri bisogni. L'uguaglianza e la divisione in ceti non solo non contrastano, ma paiono per Fichte fondersi virtuosamente all'interno della comunità organica pensata unitariamente: "in tal maniera, viene a fissarsi, esattamente in virtù della disuguaglianza fisica sussistente tra gli uomini, un inedito rafforzamento del nesso che lega in un solo organismo la comunità"²²⁰.

Il ceto viene formandosi come insieme dei soggetti che esercitano una delle molteplici possibilità particolari di oggettivazione delle proprie facoltà all'interno della società. Pur dipendendo in larga parte dalla natura e dall'ambito fisico, la scelta del ceto di appartenenza deve non di meno essere libera, frutto di una decisione del singolo soggetto che liberamente conferma la propria natura. La stratificazione della società in ceti non impedisce per Fichte nemmeno la libertà di scelta dell'individuo, oltre a non ostacolare, come si è visto, il raggiungimento dell'uguaglianza, o, più precisamente, del libero e uguale sviluppo di ogni membro della società e, *ipso facto*, della comunità sociale in quanto tale. Ha significativamente scritto Roberta Picardi:

L'uguaglianza costituisce per Fichte una mèta, comandata dalla suprema legge razionale dell'assoluta identità; mèta che è però irraggiungibile, e alla quale ci si può avvicinare all'infinito solo attraverso l'istituzione della nuova ineguaglianza rappresentata dalla divisione della società in ceti, che risulta così non solo come legittima, bensì anche come indirettamente doverosa per il singolo, in quanto unico mezzo per contribuire al meglio al perfezionamento del genere umano²²¹.

La scelta del ceto resta, d'altro canto, libera, perché siamo noi a decidere di sviluppare una sola delle nostre facoltà, ossia una delle tendenze che la natura ha posto in noi e dalle quali non possiamo prescindere, né affran-

carci. Se la scelta del cetο è coartata, come accade nel mondo feudale e – sia pure in forma “flessibile”, sotto la pressione di una coazione solo economica – nel mondo a morfologia capitalistica, allora occorre battersi per cambiare le cose e per imporre la libera determinazione dei ceti a seconda delle proprie facoltà e, insieme, delle libere scelte dell’individuo.

Del resto, secondo Fichte, costringere un uomo ad appartenere a un cetο o escluderlo da un altro significa fare un torto alla ragione e alla morale per almeno due ordini di motivi: anzitutto, perché nessuno può conoscere meglio del soggetto stesso le proprie inclinazioni particolari e, di conseguenza, nessuno è legittimato a compiere la scelta al posto suo; in secondo luogo, forzare la natura di un ente razionale e porsi in aperto contrasto con la sua decisione significa contravvenire alla legge morale e all’assunto del libero sviluppo di ciascuno come condizione per il libero sviluppo di tutti. Costringendo il soggetto ad aderire a un cetο da cui la sua libera decisione lo terrebbe distante significa, dunque, agire contro la sua libertà: volevamo un libero soggetto e un “libero collaboratore” e ne facciamo invece, in modo diametralmente opposto, uno strumento passivo e non libero.

Non è difficile scorgere, tra le righe del discorso fichtiano, un attacco frontale scagliato contro la società di *ancien régime* ancora dominante nel mondo tedesco, la quale impediva appunto, tra le altre cose, la libera scelta del cetο di appartenenza da parte degli individui. Non va dimenticato che, proprio nel 1794, entrava in vigore, in Prussia, il *Diritto Generale*, una vastissima opera di codificazione ispirata a fondamenti di dispotismo illuminato e, non di meno, ancora centrata sull’immobilità dei ceti sociali. Con l’impedimento della libera scelta del

ceto – spiega Fichte – la società nega lo scopo del genere umano, il libero sviluppo di sé e, insieme, della totalità sociale: il ceto degli intellettuali ha, pertanto, il dovere morale di intervenire prendendo posizione e articolando una “scienza della società”, ossia una precisa conoscenza delle attitudini e dei bisogni dell’uomo che sappia fondere virtuosamente il teoretico e il pratico, la dimensione contemplativa e quella prassistica (distaccandosi, ancora una volta, dalla tradizionale figura del dotto). In questo modo, deve per Fichte prendere forma una società in cui ciascuno scelga liberamente il proprio ceto di appartenenza a seconda delle inclinazioni che la natura gli ha dato in sorte e, insieme, la *totalitas* della comunità garantisca un uguale sviluppo di tutti diffondendo in modo uguale le acquisizioni, i risultati e i prodotti che ogni ceto è in grado di guadagnare. Acquista così pieno significato quanto sostenuto poc’anzi: la società può porre rimedio alla disuguaglianza naturale, pur senza poterla mai neutralizzare (può, appunto, annientare solo i suoi effetti sul piano dell’essere sociale). Diventa così possibile quel libero sviluppo dell’umanità che, perfezionando ogni membro nel movimento con cui perfeziona se stessa, fa valere un’uguaglianza sociale che pone rimedio a quella disuguaglianza naturale che, insopprimibile se non nei suoi effetti, trova nella stratificazione in ceti la sua forma più evidente.

È in questa prospettiva che Fichte può insistere con enfasi sulla valenza sociale della cultura di cui il *Gelehrter* è corifeo, prospettando una soluzione al dilemma da cui avevamo preso le mosse (l’ambiguità di una missione universalistica da parte di un ceto particolare): nessun individuo ha il diritto di estraniarsi dalla società (secondo il modello del dotto) e di soddisfare in regime solipsistico-robinsoniano i propri bisogni cultu-

rali individuali. In particolare, l'intellettuale "non possiede il suo sapere per il suo tornaconto personale, bensì a vantaggio della comunità"²²². Ciascuno è chiamato, invece, a fornire un concreto contributo alla società di cui è parte integrante, giacché ha verso di essa un debito profondo: è, infatti, proprio grazie al lavoro della società che è stato posto nella condizione di acquistare la cultura di cui ora dispone e di cui vorrebbe egoisticamente godere in completa autonomia. Così facendo, l'individuo – che meglio sarebbe chiamare il "dotto" – deruba la società e, dunque, i suoi simili, disconoscendo il mondo che ha reso possibile la sua particolare formazione culturale.

In modo antitetico rispetto al dotto tradizionale, l'intellettuale diffonde il suo sapere e, in accordo con esso, opera per trasformare la società e per renderne possibile l'uguale sviluppo e il perfezionamento: "la ragione farà in modo che ogni soggetto che non ha potuto ottenere *dalla natura in maniera immediata* tutta quanta la cultura sussistente la ottenga invece *in maniera mediata, tramite la società*"²²³. In questo senso, l'uguaglianza come *telos* della società si presenta sul piano sociale, con le vibranti parole di Fichte, come un "progresso uniforme della cultura in tutti gli individui"²²⁴, reso possibile dall'attivo contributo di tutti e, insieme, dal ruolo dell'intellettuale come guida dell'umanità. Si verifica così, sia pure tra mille difficoltà, sforzi di ogni genere e battute d'arresto, un'acquisizione di autocoscienza dell'umanità tutta, che diventa sempre più consapevole di sé, delle proprie potenzialità ontologiche e della propria unitarietà: per questa via, "la società è una forza unificata, che combatte come un solo uomo. Quel che non poteva essere possibile per il singolo soggetto individuale, lo diventa per la comunità in virtù dell'unione delle

forze”²²⁵ (*steht die Gesellschaft zusammen, und steht für Einen Mann; was der Einzelne nicht konnte, werden durch vereinte Kräfte Alle vermögen*).

Quello dei dotti è certamente, come ogni altro, un ceto particolare: ma proprio perché “formato” dalla cultura e, nella fattispecie, dai principi della dottrina della scienza e della sua determinazione universalistica (l’emancipazione del genere pensato come un solo soggetto), *il suo particolarismo trapassa immediatamente nell’universalismo emancipativo*. A differenza di quello dei dotti tradizionali (ceto particolare privo di ogni vocazione universale), il ceto intellettuale può così diventare il particolare che rende possibile l’universale, diffondendo la cultura, operando nella società e persuadendo, secondo la docile forza della ragione, gli altri enti razionali finiti ad agire in vista del comune obiettivo del genere umano.

Solo in questa maniera, come scrive Fichte, “il felice progresso di ogni singolo membro rappresenta un felice progresso per tutti”²²⁶, attivando una “grande catena” umana in cui, per un verso, nella *società* tutti si aiutano e si trasmettono liberamente il sapere, e, per un altro verso, nella *storia* le generazioni passate trasmettono le proprie acquisizioni a quelle presenti che, a loro volta, le consegneranno in eredità a quelle future: lungo questa via che accompagna il succedersi delle epoche che ritma l’avvicinarsi delle generazioni, l’uomo si eternizza, perché compie un esodo dagli angusti perimetri della temporalità finita e approda all’eterno (“con l’assunzione di quel grande compito mi sono al tempo stesso impadronito dell’eternità”²²⁷). Con il tema dell’eternità guadagnata dall’uomo con la sua missione si chiude, con il timbro spinoziano del *sub specie aeternitatis*, la terza lezione.

4. Quarta lezione, *La missione dell'intellettuale*.

La lezione, nella misura in cui è interamente dedicata al ceto degli intellettuali e alla loro missione sociale, costituisce il punto d'approdo del ciclo di incontri di Fichte sulla *Bestimmung des Gelehrten*, scanditi – come si è visto – nei passaggi teorici relativi alla destinazione dell'uomo (prima lezione), alla destinazione dell'uomo in società (seconda lezione), alla divisione in ceti della società (terza lezione). Dal canto suo, la quinta lezione, come chiariremo, risulta a sé stante e, per così dire, eccentrica rispetto al *corpus* delle altre quattro, in quanto si configura come una sorta di “riconferma” della missione dell'uomo e dell'intellettuale in confronto contrastivo con le posizioni di Rousseau, con le quali Fichte era venuto misurandosi proficuamente fin dalle *Revolutionsschriften*.

Soffermandoci sulla quarta lezione, essa si apre con una professione di imbarazzo, a tratti retorica, da parte di Fichte al cospetto dei suoi uditori: come è possibile – domanda il nostro autore – discettare pubblicamente e in modo scientificamente coerente dell'intellettuale quando intellettuali sono sia colui che espone, sia coloro che ascoltano? Si tratta, dal punto di vista fichtiano, di far prevalere, per quanto ciò sia difficile, il punto di vista oggettivo su quello soggettivo, cercando di delineare in modo onesto e senza troppi artifici retorici la grandezza e i limiti della figura del *Gelehrter*. Del resto – spiega Fichte –, se anche la sua missione di “guida dell'umanità” è la più sublime che si possa immaginare, è anche vero che l'intellettuale è chiamato a essere l'uomo più modesto di tutti: nella misura in cui il *Gelehrter* è il luogo della più profonda e trasparente autocoscienza dell'umanità, egli è perfettamente consapevole, in modo complementare, tanto dell'irraggiungibilità del *telos*

verso cui il genere umano è in marcia, quanto della distanza che ancora ci separa dal poterci dire uomini in senso autentico, secondo quanto chiaramente adombrato nelle precedenti *Vorlesungen*.

Tratteggiata e superata la difficoltà, per l'intellettuale, di parlare di sé e dei propri compiti, Fichte guarda retrospettivamente alle lezioni precedenti, richiamandone le principali acquisizioni teoriche, per poi porsi una domanda dalla cui eventuale risposta dipende interamente, come subito diremo, il significato della *Bestimmung* del *Gelehrter*: dopo aver chiarito che la missione dell'uomo è di corrispondere al proprio concetto, e dunque di operare concretamente nelle trame della società, occorre ora chiedersi – spiega Fichte – se ogni uomo sia automaticamente e in maniera spontanea in grado di portare avanti la missione dell'uguale e uniforme emancipazione del genere umano in quanto tale. Qualora la risposta fosse positiva, verrebbe *eo ipso* meno il significato della *Bestimmung* dell'intellettuale. Ciascun uomo, infatti, potrebbe autonomamente e consapevolmente agire in vista di quell'obiettivo, senza bisogno alcuno di "guide" e di "maestri".

E, tuttavia, Fichte risponde negativamente alla domanda, sostenendo che il singolo individuo non ha coscienza della missione di sé come uomo, né della società come unità organica degli individui che agiscono in modo reciproco secondo libertà: per questo motivo, l'individuo concreto, anziché operare in vista del raggiungimento del *telos* del genere umano, è costantemente esposto al rischio dell'inerzia e dell'accidia, ossia di quelli che Fichte, sempre in coerenza con i principi della *Wissenschaftslehre* (azione, sforzo, prassi, ecc.), identifica come i due mali che più debbono essere estirpati dall'animo umano. Del resto, nella prospettiva fichtiana,

affinché l'individuo proceda lungo la via infinita che lo porta a corrispondere con il proprio concetto, non è neppure sufficiente indicargli le sue imperfezioni e i suoi errori, poiché chi critica senza assumersi concretamente la responsabilità di perfezionare il criticato è, a tutti gli effetti, un malfattore.

È, appunto, in questo difficile compito di glaciale *critica dell'esistente* (e dunque anche degli individui nel loro stato attuale) e, insieme, di concreta *prassi volta a trasformare la società tutta*, accompagnandola nello sforzo del costante perfezionamento, e dunque dell'ininterrotto trascendimento degli stati di cose, che deve identificarsi la figura dell'intellettuale, nel suo sinergico equilibrio di *teoria critica* e di *prassi trasformatrice* tese all'universale emancipativo: la sua presenza e il suo operato trovano una giustificazione nel fatto che, abbandonati a se stessi, gli individui non sarebbero mai in grado di mettersi in marcia lungo il cammino del perfezionamento emancipativo e si piegherebbero facilmente all'*Anpassung*, all'inerte conformazione allo stato di cose e ai rapporti di forza. Il *Gelehrter* è dunque chiamato – e in questo risiede la sua specifica *Bestimmung* – a sorvegliare l'umanità, a erudirla, a farle acquisire coscienza di sé e della propria missione (l'asintotico processo di conformazione al genere), a guidarla nel costante trascendimento degli ostacoli che essa incontra lungo il proprio accidentato cammino.

L'intellettuale – come già è in parte emerso dall'esposizione precedente – impiega la propria più elevata coscienza culturale per educare anche gli altri uomini, in modo che, finalmente consapevoli del *telos* dell'umanità, vi contribuiscano in modo libero e attivo. È in questo modo riconfermata, una volta di più, la vocazione eminentemente sociale, pratica e politica dell'operato del

Gelehrter: “egli è destinato alla società in tutto e per tutto: egli esiste, in quanto intellettuale, solo grazie alla società e per la società, più di quanto non avvenga per qualunque altro ceto”²²⁸. Il *Gelehrter* è chiamato a unire virtuosamente il sapere puramente teoretico (*filosofico*) con quello di tipo empirico (*storico*), cercando una feconda sintesi tra i due (*storico-filosofica*). Più precisamente, l’intellettuale deve possedere una conoscenza filosofica (*a priori*) dei bisogni dell’umanità, nonché una conoscenza filosofico-storica dei concreti mezzi per soddisfarli e, infine, un sapere *storico* che lo renda consapevole del passato, ossia dei dati empirici che suffragano il progresso dell’umanità quale si sta svolgendo grazie al concreto agire del *Gelehrter* come maestro del genere umano²²⁹. Non deve, del resto, sfuggire come nello *Stato commerciale chiuso* Fichte riprenderà quest’idea del nesso tra filosofia e storia, sviluppando una concezione per cui la filosofia determina *a priori* il *Vernunftstaat* e la storia rende possibile un’analisi realistica delle condizioni politiche attuali e passate.

Il tema della correlazione fondamentale tra filosofia e storia, qui codificato da Fichte, costituisce uno dei motivi centrali dell’idealismo – la temporalità come *Seinsgrund* – e lo si trova, sia pure diversamente declinato, anche in Hegel: la verità, che pure non si riduce alla storicità, non si dà se non sul piano del divenire storico, come “divenire-della-verità” (nella prospettiva ontocronica della *Phänomenologie* hegeliana, “il vero è l’intero, ma come risultato”²³⁰), ossia come processo di dispiegamento dell’autocoscienza e di superamento graduale degli ostacoli che si frappongono tra l’umanità e la sua piena corrispondenza con se stessa²³¹:

L’obiettivo ultimo e più elevato dell’uomo è la compiuta corrispondenza con se stesso – e, perché egli

possa essere corrispondente con se stesso – la perfetta corrispondenza di tutte quante le realtà esterne rispetto a lui con i necessari e pratici concetti di tali realtà, concetti che egli reca in sé (vale a dire i concetti che determinano la maniera in cui le realtà esterne *dovrebbero* essere)²³².

Per quel che concerne propriamente l'intellettuale, egli può senz'altro prescindere completamente dalla storicità per misurare il cammino del genere umano (che è esso stesso storico), ossia per fissare *a priori* come *telos* il processo di graduale approssimazione alla conformità al genere: e, tuttavia, non può prescindere dal piano storico per comprendere concretamente a che grado di sviluppo si trovi attualmente l'umanità o, da una diversa angolatura, a quale effettivo livello di dispiegamento del vero si sia pervenuti al presente.

La conoscenza storica, pertanto, è *indispensabile* e, insieme, *insufficiente*: come già si chiariva nel *Beitrag*, essa non è fine a se stessa – e si tramanda significativamente che Fichte sostenesse di preferire contare piselli piuttosto che studiare la storia come sequenza di fatti²³³ –, ma è funzionale al sapere filosofico, che è per sua stessa natura inestricabilmente storico, secondo un tema che tornerà ancora, sia pure declinato in maniera differente, nei successivi *Grundzüge*. Unendo queste due determinazioni (storica e filosofica), l'intellettuale può, dunque, far valere un sapere di altro tipo, quello *storico-filosofico*, ossia – come già si diceva – *sapere del vero nel suo indissolubile legame con la storicità*. Deve cioè impadronirsi della verità nella sua dimensione inestricabilmente storica ma non storicistica, intendendo la storia come luogo del “divenir-vero-del-vero”, ossia di concretizzazione spazio-temporale della verità. Il piano logico-ontologico di quest'ultima, che pure mantiene un suo carattere tra-

scendentale irriducibile alla dimensione storica (una storicità senza commisurazione trascendentalistica sarebbe nichilistica), non esiste senza una necessaria correlazione con la storicità, con il dispiegamento *sub specie temporis* (in un vero e proprio *trascendentalismo a base storica ma non storicistica*).

Solamente l'intellettuale – spiega Fichte – è in grado di maturare una conoscenza di questo tipo, olistica e prassisticamente orientata: “non ogni singolo è tenuto ad abbracciare l'insieme complessivo del sapere umano nei suoi tre aspetti”²³⁴. Il singolo individuo può certo essere colto, vuoi anche nella tradizionale forma del dotto, perché può ritagliarsi conoscenze in ciascuno dei tre ambiti prima delineati, ma non riuscirà mai a far valere quella prospettiva olistica che solo l'intellettuale è in grado di maturare. Forte di questa conoscenza “tri-dimensionale” (filosofica, storica e storico-filosofica), quest'ultimo può svolgere la sua interminabile missione, accompagnando l'umanità verso il proprio costante autoperfezionamento:

Da ciò emerge dunque la vera destinazione del cetο intellettuale: il supremo controllo sul progresso effettivo del genere umano nel suo complesso, e il continuo promovimento di questo progresso²³⁵.

A differenza delle prospettive di larga parte delle prestazioni cronosofiche della *Geschichtsphilosophie* settecentesca e ottocentesca, non si dà per Fichte un “automatismo della storia”, il progresso e l'emancipazione non sono mai garantiti, ma, per potersi dispiegare, richiedono quell'infinito “esercito di fatiche”²³⁶ (*Heer von Mühseligkeiten*) di kantiana memoria che sta all'intellettuale²³⁷, grazie alla cultura di cui è detentore, promuovere e orientare verso la giusta destinazione²³⁸.

Del resto, il vero problema in cui si dibatte la consi-

derazione filosofica della storia fatta valere da Fichte – nelle *Vorlesungen* del 1794, ma poi anche nei *Grundzüge* e negli altri scritti dedicati a questo tema – si compendia nel tentativo di armonizzare la legge universale di uno sviluppo *a priori* (un *Weltplan*) con la libertà dell'agire degli uomini (sempre in coerenza con l'impianto della dottrina della scienza), cercando la “conciliabilità tra l'esigenza di rinvenire una legge razionale sottesa al corso dello sviluppo storico – attraverso il rinvio ad un piano cosmico o a una provvidenza – e quella di preservare intatto un ruolo alla libertà umana nell'attuazione di questo processo”²³⁹. Che la dimensione del libero agire degli uomini come condizione di possibilità di attuazione del *Weltplan* non venga mai meno, è suffragato dal fatto che, ancora nella serotina *Staatslehre*, Fichte sosterrà risolutamente che l'accadere storico è indeducibile, perché frutto della libera prassi umana²⁴⁰.

Nella misura in cui deve sorvegliare il progresso effettivo dell'umanità, il *Gelehrter* ha il dovere, più di ogni altro uomo, di progredire e di sforzarsi, ossia di essere l'uomo moralmente più integro della sua epoca: con le parole di Fichte, “egli deve manifestare nella sua persona il sommo grado di perfezione etica possibile fino a quel momento”²⁴¹. Soprattutto, egli deve sempre orientare verso il “non-ancora” il proprio sguardo, concependo come meramente transitorio ogni concreto guadagno: se le acquisizioni di volta in volta raggiunte venissero intese come traguardi ultimi, allora lo sforzo teso all'infinito perfezionamento si esaurirebbe e, con ciò stesso, tornerebbero a trionfare l'accidia e l'inerzia.

Vi è un aspetto su cui Fichte insiste con particolare enfasi e su cui è bene portare l'attenzione: il fatto che l'intellettuale sia l'uomo moralmente più integro della sua epoca e che ponga costantemente la propria cultura

al servizio di tutti gli enti razionali che popolano la società, non vuol dire che egli dia senza ricevere, ossia che sia estraneo a quella dialettica fondamentale tra dare e ricevere, che – come si è visto – caratterizza l'esistenza sociale dell'umanità. Infatti, nessuno – spiega Fichte – è tanto ignorante da non poter imparare o da non poter insegnare qualcosa: di conseguenza, anche l'uomo più umile e meno colto potrà pur sempre insegnare qualcosa perfino all'intellettuale, rivelando, in questo modo, la propria indispensabilità per il processo sociale-comunitario di emancipazione del genere. Ne segue, allora, che lo stesso *Gelehrter*, per colto che sia, potrà sempre apprendere dagli altri enti razionali che popolano la comunità: di più, “egli è tenuto a mantenere in sé questa capacità di ricevere e guardarsi dal chiudersi in maniera aprioristica ai pareri e ai chiarimenti di altri”²⁴² (pena il ricadere, ancora una volta, nel profilo del dotto tradizionale).

Seguendo il ragionamento fichtiano nelle sue articolazioni, occorre a questo punto chiedersi, in concreto, come si espliciti (e in cosa consista) la *diffusione sociale della cultura* da parte dell'intellettuale. Egli è “maestro dell'umanità” ed “educatore del genere umano” perché, in ogni tempo e in ogni luogo, conduce i suoi simili a riconoscere sé come parti del tutto e, insieme, come orientati al costante perfezionamento, sporgendo costantemente su un “non-ancora” che comporta, per ciò stesso, l'inesausto trascendimento dell'esistente.

Per questa via, Fichte si oppone a ogni teoria elitaria della cultura, quale era quella su cui si reggeva la figura tradizionale del dotto e quale sarà quella delineata da Schelling. La convergenza delle prospettive di Hegel e di Fichte è, su questo punto, lampante e trova nella comune presa di posizione contro gli sviluppi del pensiero schellinghiano il proprio orizzonte espressivo. L'“intui-

zione intellettuale” – ben diversa da quella ammessa da Fichte²⁴³ – codificata da Schelling implica, infatti, un *aristocratismo gnoseologico* in forza del quale l’autentica verità filosofica, la conoscenza dell’assoluto, è accessibile solo a pochi (con annessa enfattizzazione del ruolo del “genio”). È noto che Hegel, difensore di una “gnoseologia democratica” (Lukács), prenderà aspramente di mira questa posizione, animato dal duplice intento di salvaguardare la scientificità della filosofia contro l’irrazionalismo schellinghiano e, insieme, di mantenerla democraticamente accessibile a tutti (senza, per questo, rinunciare al rigore espositivo e alla “fatica del concetto”). Scriverà Hegel:

La filosofia come scienza della ragione, per la forma universale del suo essere, è appunto secondo la sua natura per tutti. Non tutti pervengono ad essa, ma non è di questo che si tratta, così come non tutti gli uomini pervengono ad essere principi. Ciò che rivolta nel fatto che alcuni uomini siano sopra altri è solo l’affermazione che essi sarebbero diversi per natura, esseri di altra specie²⁴⁴.

Le lezioni sul dotto si reggono esse stesse su una simile gnoseologia democratica, non solo perché tematizzano quel nesso tra dare e ricevere implicante la reciprocità assoluta in forza della quale il dotto (“maestro del genere umano”) è chiamato a insegnare al non-ancoradotto e, di più, ad apprendere da esso, ma anche perché – in modo ancora più decisivo – l’obiettivo stesso dell’umanità coincide, per Fichte, con un suo libero sviluppo in ogni sua parte, tale per cui ogni membro dovrà, in ultimo, acquisire quella specifica formazione culturale che renderà possibile un “avanzamento omogeneo della cultura in tutti quanti i soggetti”²⁴⁵, “in maniera tale che il grado culturale ottenuto venga distribuito equamente

tra i singoli membri della società”²⁴⁶. Ancora nella *Philosophie der Maurerei* (1802), il testo che riproduce le conferenze tenute da Fichte nella loggia massonica di Berlino, la tesi portante è quella in accordo con la quale, nella società, vi è una somma di *Bildungen* specifiche che, grazie al concreto operare della massoneria, potranno diventare un’unica *Bildung* (una *Bildung zur sittlichen Freiheit*, come la qualifica Fichte), perseguita armonicamente da tutti come un solo corpo. Come ha suggerito De Pascale, “qualsiasi cosa Fichte pensi del ‘genio’ [...], ciò che a lui in via prioritaria interessa è il perfezionamento di una società ‘nel suo complesso’”²⁴⁷. Questa tesi è provata, del resto, da alcune affermazioni inequivocabili di Fichte, come quella secondo cui “l’attitudine alla filosofia, cioè il punto di vista filosofico, è capacità di tutti gli uomini”²⁴⁸ o, ancora, come quella per cui “la ragione è comune a tutti ed è la stessa in tutti gli esseri ragionevoli”²⁴⁹.

Come già si è detto, per poter svolgere il compito di educatore e di guida del genere umano secondo la *Transzendentalphilosophie*, il *Gelehrter* è chiamato a fare uso della propria cultura, in modo da mostrare ai propri simili, con la docile forza della ragione, il *telos* dell’umanità e lo stato in cui essa attualmente è proiettata: di conseguenza, non può ricorrere a mezzi coercitivi, né a inganni. Se, infatti, ricorresse a mezzi coercitivi, allora violerebbe la libertà dei suoi simili e offenderebbe anche la propria, trovandosi ad agire contro i principi del perfezionamento del genere umano; allo stesso modo, se facesse uso di espedienti ingannevoli e di raggiri, allora tratterebbe il suo simile come un mero mezzo e non come un soggetto libero, agendo ancora una volta contro i propri principi e contro il *telos* dell’umanità. Si tratta, in fondo, dello stesso motivo per cui, come si è visto

nella precedente lezione, nessuno può arrogarsi il diritto di collocare un altro individuo in un determinato ceto senza che questi dia il suo consenso e scelga liberamente la propria collocazione sociale: un simile gesto, infatti, “atrofizzerebbe” un membro della società e, insieme, accentuerebbe quella disuguaglianza naturale che la società deve invece rendere ininfluyente.

Il compito dell'intellettuale come guida dell'umanità è reso tanto più difficile – precisa Fichte – dal fatto che l'epoca “evirata e pusillanime”²⁵⁰ in cui si trova attualmente l'umanità tende a liquidare indistintamente come “fanatismo” (*Schwärmerei*) tutto ciò che le si oppone e tutto ciò a cui non è in grado di innalzarsi²⁵¹. Figlia delle logiche scompositive dell'intelletto astratto e della sua irresistibile e univoca passione per l'utile, l'epoca presente, in cui Fichte già ravvisa pienamente quella che in seguito chiamerà “compiuta peccaminosità”, magnifica soltanto l'empiria e, dunque, il mondo quale effettivamente esiste, demonizzando ogni ideale trasformativo e ogni concreto tentativo di rifondazione di una comunità etica sottratta alle gelide leggi del *mos oeconomicus*. In aperto contrasto con il suo tempo e perennemente inconciliato con l'esistente, il *Gelehrter* è spinto ad agire *nella e per la* società dalla verità, di cui è sacerdote e in nome della quale è anche pronto a sacrificare la propria vita. Con questa professione di coraggio e di opposizione allo “spirito del tempo”, si chiude la quarta lezione.

5. Quinta lezione: *Disamina della tesi di Rousseau circa l'incidenza delle arti e delle scienze sul benessere del genere umano.*

La lezione, come già si diceva, risulta eccentrica rispetto alle altre quattro, configurandosi come un tentativo di avvalorare quanto già sostenuto tramite un con-

fronto contrastivo con le tesi di Rousseau: rispetto a quelle fichtiane, esse risultano convergenti nella diagnosi ma opposte nella terapia. Fichte non prende in esame il Rousseau del *Contrat social* (1762), da cui anzi aveva ampiamente tratto ispirazione per la stesura del *Beitrag*, ma piuttosto quello del *Discours sur les sciences et les arts* (1750). La lezione si apre con la problematizzazione della verità filosofica, rivelando una volta di più come, per un verso, la prospettiva fichtiana aspiri a essere fondazionalistica, veritativa e antinichilistica²⁵² e come, per un altro verso, la *Wissenschaftslehre* costituisca il solido fondamento del pensiero fichtiano, senza riferirsi al quale non è possibile comprendere in tutta la loro effettiva portata le lezioni sull'intellettuale del 1794. È solo prendendo le mosse da un fondamento assolutamente stabile e inconfutabile – spiega Fichte – che diventa possibile procedere con il sistema della verità, smascherando le figure del falso che di volta in volta si incontrano lungo il cammino (*verum index sui et falsi*).

E non di meno – argomenta il pensatore di Rammenau – può essere estremamente utile misurarsi con posizioni erronee e fuorvianti, perché un tale confronto permette di far meglio affiorare, per via contrastiva, la verità. È in una simile prospettiva che, in questa quinta lezione, Fichte sceglie di prendere in esame le tesi rousseauiane: Rousseau, infatti, elabora una *splendida critica del presente*, scorgendovi i tratti dell'egoismo dilagante e individuandone correttamente la causa nel carattere anticomunitario e astratto della *raison* illuministica (“condannò con immenso astio il proprio tempo”²⁵³), ma prospetta poi una soluzione del tutto insoddisfacente, per le ragioni che subito adombreremo. Infatti, anziché individuare nella prassi trasformatrice la possibile fuga in avanti dai mali dell'oggi, il Ginevrino prospetta un ana-

cronistico e sterilmente utopico ritorno al passato, alla condizione originaria metaforizzata dallo “stato di natura”, paralizzando lo sforzo prassistico tramite una nostalgia che conduce inevitabilmente alla rassegnazione. È esattamente in questo senso che, nella lettura fichtiana, in Rousseau l'esattezza della diagnosi convive aporeticamente con il fallimento completo della terapia. L'intento di Fichte è chiaro, ed egli stesso lo esplicita in modo cristallino: “capiremo Rousseau meglio di quanto egli stesso non si sia capito e lo scopriremo in perfetta armonia con se stesso e con noi”²⁵⁴.

Dal punto di vista fichtiano, il Ginevrino trae dalla sua corretta diagnosi una soluzione del tutto fuorviante, in quanto matura la convinzione – del tutto illegittima – che il progresso in quanto tale sia la scaturigine di ogni male: il fatto che il progresso abbia reso possibile il male presente (utilitarismo, egoismo, agnosticismo metafisico, relativismo scetticcheggiante e indifferenza) viene, allora, equivocamente assunto come prova della corruzione legata al progresso in quanto tale, in una completa delegittimazione del futuro come luogo della possibile emancipazione tramite il progresso e il perfezionamento del genere umano. Il paradosso in cui si avvolge il ragionamento di Rousseau è, del resto, rinsaldato dal fatto che la sua soluzione si basa sull'esigenza di rimuovere la cultura – intesa come causa del male – per tornare ai *saturia regna* del “buon selvaggio” e, insieme, sulla consapevolezza che tale “ritorno al passato” è del tutto impraticabile: il progetto rousseauiano si sa dunque perdente in partenza, determinando, come inevitabile conseguenza, l'inerte accettazione dell'esistente come intrascendibile. Di qui, appunto, l'indole profondamente infelice di Rousseau, consapevole del male e, insieme, della sua incurabilità.

Non deve certo sfuggire come Fichte deformi largamente il pensiero di Rousseau, fraintendendone alcuni snodi decisivi (anzitutto la concezione dello “stato di natura”) o, più verosimilmente, piegandolo *ad usum sui*, e dunque creando un profilo perfettamente funzionale alla propria critica. Tralasciando gli equivoci e gli errori, talvolta pittoreschi, commessi da Fichte nel tratteggiare la posizione rousseauiana²⁵⁵, soffermiamoci su quelli che, per il nostro autore, restano i limiti e la grandezza del Ginevrino: se il progresso coincide con il regresso, ne segue allora che il solo progresso in senso autentico coinciderebbe per Rousseau con quel ritorno al passato – e dunque con il regresso – che è storicamente impraticabile. La soluzione di Rousseau è, sotto questo profilo, del tutto fallimentare e tale da neutralizzare, di fatto, la sua *vis* critica (l’invettiva contro il presente finisce per essere disinnescata dalla correlata ammissione dell’intrascondibilità dello stato di cose): “è un atteggiamento degno di una donnina – spiega Fichte – il rimanere passivi e lagnarsi della corruzione degli uomini senza fare alcunché per abbatterla”²⁵⁶. E, non di meno, il pensiero del Ginevrino alberga elementi di verità che non possono essere liquidati o anche solo ridimensionati: tra questi, la sua diagnosi della peccaminosità dell’epoca resta il più rilevante e Fichte stesso non esita a metabolizzarlo, prospettandone però – come subito diremo – una declinazione tale da innestare la critica su un concreto programma di ringiovanimento del mondo tramite la *praxis*.

“Le sue azioni – scrive Fichte circa il Ginevrino – sono in contraddizione con i suoi principi”²⁵⁷, perché l’emancipazione dell’umanità e la sua liberazione dai mali del presente a cui Rousseau mira sono possibili solo mediante la cultura e la prassi rivolta al futuro, non certo con l’inerzia di chi osserva passivamente lo stato di cose

vagheggiando un passato definitivamente trascorso. In particolare, al cospetto delle deviazioni del suo tempo, "Rousseau non era in grado di ravvisare null'altro se non ciò che le aveva destate"²⁵⁸, senza essere concretamente in grado di modulare una terapia e una strategia di reazione pratica.

La stessa concezione della cultura prospettata dal Ginevrino è per Fichte profondamente problematica: come si è visto, *Bildung* e cultura sono assunte dal filosofo di Rammenau come i fondamenti del suo progetto di emancipazione del genere guidato dal sapere degli intellettuali e dalla loro capacità di riprogrammare la sintassi dell'esistente, nonché di riorganizzare l'agire degli altri enti razionali, sulla base della formazione culturale. La squalifica rousseauiana della cultura come scaturigine dei mali del presente (che Fichte compendia nell'espressione seguente: "l'avanzamento culturale è la sola causa di ogni umana corruzione"²⁵⁹) porrebbe sotto scacco il progetto fichtiano e, insieme, individuerrebbe nel ceto intellettuale la fonte della peccaminosità presente e non la sua possibile cura. Nell'ottica fichtiana, lungi dall'essere la causa di ogni male, la cultura è la fonte della possibile resistenza ai mali e dell'emancipazione del genere umano.

Tanto più che quella di Rousseau resta una *protesta individuale*, che non induce gli altri enti razionali ad agire e a organizzarsi concretamente in vista della trasformazione dell'esistente, in vista della futura corrispondenza dell'oggetto con il soggetto. Anche in forza della mancata valenza sociale, la protesta rousseauiana è, dunque, condannata all'ineffettualità, alla protesta individuale che si sa perdente in partenza e che, per ciò stesso, da subito rinuncia a ogni passione trasformatrice.

Vi è però, nella diagnosi rousseauiana, un ulteriore

aspetto che Fichte encomia e non esita a fare suo: la *critica degli intellettuali del presente*, i quali, anziché corrispondere alla loro *Bestimmung* di guide dell'umanità in vista del perfezionamento, aderiscono integralmente all'esistente, all'egoismo, all'utilitarismo, allo scetticismo relativistico e metafisicamente agnostico e alla riproduzione simbolica della morfologia del mondo. Nella fattispecie, per Fichte gli intellettuali della galassia illuminista, che pure hanno esercitato una precisa funzione critica e trasformativa, tendono irrimediabilmente ad allinearsi con il potere, diventandone i "cani da guardia". Ancora una volta, però, in Rousseau dalla diagnosi corretta scaturisce una terapia fuorviante: infatti, dalla giusta constatazione circa la corruzione degli intellettuali del presente, il Ginevrino trae l'infondata conseguenza che gli intellettuali e la cultura in quanto tali siano responsabili di ogni male passato, presente e futuro; in questa maniera, egli neutralizza la possibilità del superamento pratico della contraddizione diagnosticata e, *ipso facto*, rende del tutto ineffettuale la sua pur esatta diagnosi critica.

Che gli intellettuali del tempo presente, come insegna Rousseau, siano in larga parte i diretti responsabili della peccaminosità dell'epoca, è per Fichte un dato di fatto inconfutabile, discutendo il quale si era, del resto, chiusa la quarta lezione. Sono gli intellettuali, infatti, a difendere sul piano simbolico e culturale il dilagante connubio letale di *empirismo* e *sensualismo*, ossia quella fede cieca nei sensi (sensualismo) – e nella conseguente opposizione alla ragione – e nell'esistente nella sua datità (empirismo) – e nella conseguente rimozione di ogni "dover essere" sporgente sull'avvenire. "Godere quanto più è possibile e fare il meno che si può fare"²⁶⁰; così Fichte compendia i mali dilaganti nel presente.

Quand'anche fosse possibile tornare allo stato di natura, secondo le vane speranze di Rousseau, sparirebbero certo il sensualismo e l'empirismo, ma si dileguerebbe pure l'autocoscienza umana storicamente acquisita, e dunque pure la ragione, sostituita dall'originaria sensualità armonica e non egoistica. Anche da questo punto di vista, il ragionamento rousseauiano precipita in contraddizioni irrisolvibili, poiché *a)* nega il valore della cultura, quando peraltro Rousseau stesso ne è un esponente di primissimo livello; *b)* con il ritorno allo stato di natura, il Ginevrino opta per un regresso e, non di meno, lo intende illusoriamente come progresso: sicché, sia pure con terminologia rovesciata, anche Rousseau mira contraddittoriamente a quel perfezionamento che pure dichiara impossibile.

Ancora una volta, però, vi è del vero nel discorso di Rousseau, soprattutto per quel che concerne la sua esplicita tematizzazione del carattere *naturaliter* comunitario e socievole dell'uomo: in quanto tale, l'uomo è socievole e incline al bene comune; il suo odierno egoismo, nonché la sua malvagità, sono storicamente determinati, e, più precisamente, sono connessi con la strutturazione effettiva della società quale è venuta prendendo forma sul piano dello sviluppo storico. Abbracciando l'antropologia rousseauiana – ma già aristotelica, come si è visto nella seconda lezione – dell'uomo come animale socievole, comunitario e politico, Fichte respinge l'antropologia hobbesiana – poi mutuata da Kant nella forma dell'"insocievole socievolzza"²⁶¹ – dell'*homo homini lupus*, come peraltro già aveva fatto espressamente nel *Beitrag*:

Bisogna rifiutare quell'antica e falsa rappresentazione dello stato di natura dell'uomo: quella guerra di tutti contro tutti, che vi dovrebbe essere di pieno diritto;

quel diritto del più forte, che dovrebbe dominare su questa terra. [...] Io so che voi vi richiamate sempre a una originaria malvagità dell'uomo, della quale io non posso convincermi²⁶².

Sostanzandosi di un "futuro-centrismo" radicale (una vera e propria *extraordinaire valorisation de l'avenir*²⁶³, come l'ha qualificata Philonenko), l'ontologia della prassi fichtiana diagnostica, con Rousseau, i mali del presente e, insieme, superando la prospettiva rousseauiana, si propone di sanarli tramite la prassi umana sociale rivolta al futuro come luogo del superamento delle contraddizioni presenti: la critica glaciale dell'esistente viene in questo modo a innestarsi sulla *praxis* trasformatrice, animandola e, insieme, trovando in essa il proprio naturale compimento, in quella tensione "futuro-centrica" che rappresenta, per Fichte, la cifra dell'essere al mondo dell'uomo: "la caratteristica specifica del genere umano consiste nella progettualità rivolta al futuro"²⁶⁴ (*in der Aussicht in die Zukunft liegt der wahre Charakter der Menschheit*). Variando il lessico della prima *Kritik* kantiana, per Fichte la critica senza prassi è vuota, e la prassi senza critica è cieca. L'intellettuale, in quanto è chiamato a sorvegliare i progressi e il processo di emancipazione del genere umano, deve costantemente avere lo sguardo rivolto all'avvenire, intendendo ogni acquisizione come funzionale a mete future, secondo un tema centrale già nella quarta lezione e, ancora una volta, coerente con l'impianto *transzendentalphilosophisch* della dottrina della scienza:

L'intellettuale non scorge unicamente il presente, bensì pure l'avvenire. Non scorge unicamente il momento vigente, bensì pure la destinazione verso cui si dirige l'umanità, qualora essa desideri rimanere sulla via che conduce al suo obiettivo estremo e non voglia cambiare percorso o regredire²⁶⁵.

Da quanto sostenuto segue che i *saturnia regna* che Rousseau ha incautamente proiettato nel passato di un originario “stato di natura” devono piuttosto essere collocati, prospetticamente, nella dimensione dell’avvenire²⁶⁶, resi possibili dalla prassi dell’umanità unita e guidata dagli intellettuali. Con le parole di Fichte: “è davanti a noi, nel futuro, che esiste ciò che Rousseau con il nome di stato di natura e quei poeti con la definizione di età dell’oro collocano prima di noi, nel passato”²⁶⁷. La cultura, pertanto, grazie agli intellettuali come suoi legittimi alfieri e diffusori nella società, deve permetterci di emanciparci dal presente, superandolo in direzione dell’avvenire: non vi è alcuna legge storica che renda necessario tale transito, che può avvenire solo grazie alla concreta prassi dell’umanità cosciente di sé e dei propri obiettivi ontologicamente possibili e moralmente necessari. La storia non è che una sequenza di atti liberi che si dispiegano nel tempo.

Alla luce di quanto siamo venuti sostenendo nel ripercorrere la trattazione fichtiana, le obiezioni che il nostro autore muove a Rousseau si riducono essenzialmente a due: *a*) la “facilità di vita” da lui fantasticata e, insieme, assunta come impossibile (essendo impraticabile il ritorno allo stato di natura) sarà possibile nel *futuro* tramite l’azione pratica dell’umanità guidata dagli intellettuali; *b*) la soluzione di Rousseau finisce per azzerare ogni istanza concreta di prassi, di azione e di sforzo, proiettando dunque indebitamente l’umanità in quell’inerzia che è essa stessa uno dei più perniciosi mali del presente, coincidendo, di fatto, con l’immoralità pienamente dispiegata (in questo Rousseau resta, *volens nolens*, figlio del suo tempo).

Proprio da quest’ultimo aspetto emerge massimamente, stando a Fichte, la fragilità della soluzione rous-

seauiana: essa, cui pure va riconosciuto l'indubbio merito di averci risvegliati dal "sonno dogmatico" della pigra accettazione acritica dell'esistente, finisce per non intraprendere il cammino della prassi volta a superare il presente in vista del futuro, in una imperdonabile sottovalutazione del genere umano e della sua capacità di trasformare concretamente il reale. In questo senso, come scrive Fichte, Rousseau "sentiva fortemente miserevole la condizione del genere umano, ma sentiva assai meno la sua personale capacità di alleviarla"²⁶⁸.

Proprio perché incapace di trasformare la propria inconciliantezza con il presente in energia pratico-trasformativa, Rousseau resta, dal punto di vista fichtiano, "l'uomo della sensibilità sofferente, e non dell'attiva e autonoma reazione a questa condizione di sofferenza"²⁶⁹. Manca completamente, in lui, l'"ottimismo militante" che guarda al futuro e agisce in suo nome: egli si arresta alla monotonia del "così-è", di cui decifra con rigore critico i limiti, ma rispetto a cui non sa delineare una concreta soluzione, proprio perché non ha fiducia nell'umanità, nella cultura e nella prassi. "Rousseau insomma – scrive Fichte – descrive in generale la ragione in una condizione di quiete, non di lotta; indebolisce la sfera dei sensi invece di rafforzare la ragione"²⁷⁰. E con una esortazione alla prassi trasformatrice si chiude la quinta lezione, il cui finale suona inconfondibilmente come un'esortazione rivolta agli uditori ad assumere essi stessi, come Fichte, il ruolo di intellettuali per guidare l'umanità verso l'infinito processo di emancipazione e di perfezionamento: "agire! Agire! È questo ciò per cui noi siamo al mondo"²⁷¹.

La *Missione del dotto*, non meno della *Wissenschaftslehre* in tutte le sue versioni, ci ricorda allora che l'"essere-secondo-possibilità" è la stoffa di cui è intessuto il

reale – l'esistente si dà in quanto è stato possibile (*esse sequitur posse*) – e che, di conseguenza, si dà sempre l'opportunità di "essere-diversamente-da-come-si-è", di riprogrammare la sintassi del mondo quand'anche esso, come oggi accade, venga ubiquitariamente proclamato intrasformabile²⁷² (in un inatteso trionfo del non-Io sull'Io). Più che mai nell'odierno scenario desertificato – l'epoca postmetafisica e postmoderna, che porta a compimento le peggiori tendenze a suo tempo condannate con rigorosa passione da Fichte –, in cui il cambiamento prassistico e la dimensione del futuro paiono congelati sotto la coltre dell'*eterno presente*²⁷³, il pensiero fichtiano e, nella fattispecie, la sua vocazione prassistica e futurologica consegnata alle pagine della *Bestimmung des Gelehrten*, non possono che "pro-vocare", ossia – letteralmente – "chiamarci fuori" impedendoci di nasconderci dietro lo sterile assolutismo della *Wertfreiheit* e imponendoci di "uscire allo scoperto" a prendere apertamente posizione sul nostro tempo e sulle contraddizioni in esso albergate.

In particolare, con il suo ostinato rifiuto dell'ormai dilagante resa incondizionata alla *logica illogica* del mondo consegnata alla fede cieca nella *globalizzazione* – si chiama oggi così, in modo pudico e insieme anodino, l'"anarchia commerciale" –, la riflessione fichtiana continua a segnalarci come il compito per il futuro consista, anzitutto, nel "defatalizzare"²⁷⁴ la morfologia dell'esistente e, in modo complementare, nello smascherare l'odierna ideologia dell'immodificabilità del reale e, in seconda battuta, nell'ininterrotto sforzo volto a trasformare prassisticamente lo stato di cose; e questo nella consapevolezza che, con Fichte, "la realtà dovrebbe essere giudicata a partire dagli ideali e modificata da coloro che sentono di esserne capaci"²⁷⁵. Al cospetto di

un cosmo socio-politico che si presenta con i tratti opachi dell'immutabilità, e dunque come "cosa in sé", diventa possibile sostenere – variando la formula di Heidegger con registro fichtiano – che solo un Io ci può salvare, defatalizzando il non-Io e agendo concretamente, in modo sociale e comunitario, per sottrarlo alle logiche dell'insensatezza presentata destinalmente come un esito inevitabile e, insieme, intrascendibile.

È in questo senso che siamo oggi chiamati a "fichteggiare meglio di Fichte"²⁷⁶ (*besser fichtisiren als Fichte*), secondo il prezioso suggerimento di Novalis, ossia a riappropriarci del suo progetto di "ringiovanimento del mondo" tramite la prassi e a "ridialettizzare" la realtà spezzando la mistica assolutistica della necessità in cui è sospeso il nostro orizzonte storico: il fatalismo dello spettatore disincantato rende fatale la morfologia del reale.

Nello scenario di compiuta peccaminosità in cui siamo proiettati, in cui il cinismo e l'adattamento dipingono le tonalità emotive egemoniche, risuonano le accorate parole di opposizione totale al proprio tempo e, insieme, di aspettativa gravida di avvenire pronunciate da Fichte nel *Rendiconto chiaro come il sole*: "nell'epoca attuale la dottrina della scienza non vuole e non si augura niente di più del fatto che non venga respinta senza essere ascoltata e che non cada di nuovo nell'oblio; vuole soltanto conquistare alcuni che possano tramandarla a un'epoca migliore"²⁷⁷. E, con esse, all'unisono, riecheggiano le vibranti parole di Hölderlin: "Fichte è un titano che lotta per l'umanità e il suo raggio di azione non resterà limitato alle pareti della sua aula"²⁷⁸.

NOTE ALLA MONOGRAFIA INTRODUTTIVA

¹ M. Foucault, *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, 1968; tr. it. a cura di A. Cutro, *Sull'archeologia delle scienze. Risposta al Circolo di epistemologia*, in Id., *Il sapere e la storia. Sull'archeologia delle scienze e altri scritti*, Ombre Corte, Verona 2007, p. 41.

² Id., *L'Archéologie du savoir*, 1969; tr. it. a cura di G. Bogliolo, *L'Archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano 2009⁵, p. 32.

³ Sulla genesi e sulla vicenda editoriale della *Wissenschaftslehre*, si veda l'ormai classico M. Guérout, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Olms, Hildesheim 1982 (1930). Si veda inoltre J. Hyppolite, *L'idée de la doctrine de la science et le sens de son évolution chez Fichte*, in *Etudes sur l'histoire de la philosophie en hommage a Martial Guérout*, Fischbacher, Paris 1964, pp. 93-108 [ripubblicato in Id., *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Paris 1971, I, pp. 32-52].

⁴ Su questo punto, e soprattutto sul problema delle determinazioni del sistema fichtiano, si veda F. Ferraguto, *Filosofare prima della filosofia: il problema dell'introduzione alla dottrina della scienza di J.G.Fichte*, Olms, Hildesheim 2010.

⁵ Si veda a questo proposito lo studio monografico di G. Stelli, *La ricerca del fondamento: il programma filosofico dell'idealismo tedesco nello scritto di Fichte "Sul concetto della dottrina della scienza"*, Guerini, Milano 1995.

⁶ Questo aspetto è stato efficacemente adombrato da C. Loporini, *Fichte e la destinazione del dotto*, in "Società", 1946, pp. 639-666, 1947, pp. 193-216. Loporini mostra come, in certa misura, la *Bestimmung des Gelehrten* costituisca il più coerente sviluppo socio-politico del programma della *Wissenschaftslehre*.

⁷ Spunti in questa direzione si trovano, almeno in parte, nel saggio monografico di C. Amadio, *Logica della relazione politica: uno studio su "La dottrina della scienza" (1794/5) di J.G. Fichte*, Giuffrè, Milano 1998. Amadio insiste a più riprese sui nessi niente affatto secondari tra la dottrina della scienza e le sue concrete determinazio-

ni sociali, politiche e storico-filosofiche in riferimento agli altri scritti della galassia fichtiana.

⁸ Su questo punto sarà costruita la nostra proposta di lettura dell'opera fichtiana e, nella fattispecie, delle *Vorlesungen* sul *Gelehrter* come esplicitazione socio-politica del terzo principio della dottrina della scienza.

⁹ J.G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1792; tr. it. a cura di M. Olivetti, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, Laterza, Bari 1998, pp. 96-97 (in Id., *Sämmtliche Werke* [= SW], a cura di I.H. Fichte, Veit, Berlin 1845-1846, V, p. 143). "Rispetto alla natura Dio non è propriamente legislatore, bensì motore, determinatore; essa è mero strumento, e l'agente morale è semplicemente lui" (ivi, p. 18; SW, V, p. 44). E ancora: "in ogni disubbidienza scientemente compiuta nei suoi confronti non facciamo semplicemente qualcosa come un'eccezione alla regola, bensì rinneghiamo direttamente la ragione in generale; non pecciamo semplicemente contro una regola derivata dalla ragione, bensì contro il suo primo comandamento" (ivi, p. 23; SW, V, p. 47). Per Fichte bisogna ammettere "la volontà di Dio come causa della legge morale in noi" (ivi, p. 26; SW, V, p. 48). Su questi temi, rimandiamo a E. Brito, *Theologie et université selon Fichte*, in "Revue Théologique de Louvain", n. 35 (2004), pp. 3-21; A. Denker, *Kant und Fichte. Kann die Religion vernünftig sein?*, in "Fichte-Studien", n. 8 (1995), pp. 41-58.

¹⁰ S. Azzaro, *Politica e storia in Fichte*, Jaca Book, Milano 1993, p. 13.

¹¹ "La rivoluzione di un popolo ricco di spirito che abbiamo visto avvenire nel nostro tempo, può avere successo o può fallire; può essere così piena di miseria e di atrocità, che un uomo che pensa rettamente, se potesse sperare di portarla a termine felicemente compiendo una seconda volta, non deciderebbe mai di ritentare l'esperimento a tal prezzo – questa rivoluzione, dico, trova però nell'animo di tutti gli spettatori (i quali non siano personalmente coinvolti in questo gioco) una *partecipazione* sul piano del desiderio che sfiora l'*entusiasmo* (*Enthusiasm*), e la cui stessa manifestazione comportava qualche rischio: una partecipazione che dunque non può avere altra causa che una disposizione morale insita nel genere umano": I. Kant, *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, in Id., *Der Streit der Fakultäten*, 1797; tr. it. a cura di F. Gonnelli, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2006⁶, p. 229. Sul problema dell'entusiasmo in riferimento alla *Geschichts-*

philosophie kantiana, cfr. soprattutto J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, 1986; tr. it. a cura di F. Mariani Zini, *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Guerini, Milano 1989. Per quanto concerne il problema della Rivoluzione francese nel pensiero di Kant, rimandiamo ai seguenti lavori: L. Friedländer, *Kant in seiner Stellung zur Politik*, in "Deutsche Rundschau", 1876, pp. 241-255; K. Vorländer, *Kants Stellung zur Französischen Revolution*, in *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70. Geburtstag* (4. Juli 1912) dargebracht, Cassirer, Berlin 1912, pp. 247-269; H. Reiss, *Kant and the Right of Rebellion*, in "Journal of the History of Ideas", n. 17 (1956), pp. 179-192; N. Bobbio, *Kant e le due libertà*, in Id., *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965, pp. 147-163; Id., *Kant e la Rivoluzione francese* (1989), in Id., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, pp. 143-155; L.W. Beck, *Kant and the Right of Revolution*, in "Journal of the History of Ideas", n. 32 (1971), pp. 411-422; V. Verra, *La Rivoluzione francese nel pensiero tedesco dell'epoca*, in "Filosofia", n. 20 (1969), pp. 411-440; P. Burg, *Kant und die Französische Revolution*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; G. Luf, *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants*, Springer, New York 1978; Z. Batscha, *Bürgerliche Republik und bürgerliche Revolution bei Immanuel Kant*, in J. H. Schoeps – I. Geiss (a cura di), *Revolution und Demokratie in Geschichte und Literatur. Zum 60. Geburtstag von W. Grab*, Braun, Duisburg 1979, pp. 133-148; A. Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, 1988; tr. it. a cura di F. Petrucciani, *Kant rivoluzionario. Diritto e politica*, Manifestolibri, Roma 1999. Kant riprende qui, applicandola alla storia, la terminologia della teologia cristiana, che intende il sacramento come *signum rememorativum* (che fa ricordare), *signum demonstrativum* (che dimostra, nel presente) e come *signum prognosticum* (che permette di conoscere ciò che sarà). Secondo la definizione di Tommaso d'Aquino, il sacramento è *signum rememorativum passionis Christi et divinae gratiae demonstrativum, et futurae gloriae prognosticum* (*Summa Theologiae*, III, q. 60, a. 3c.). I segni storici che pronosticano fanno conoscere all'occhio dello storico e del politico ciò che accadrà. Kant tratta dei segni rememorativi, dimostrativi e prognostici anche nel § 39 della *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

¹² R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, Guerini, Milano 1996, a cura di M. Ivaldo, p. 308.

¹³ "Die französische Revolution scheint mir wichtig für die gesamte Menschheit": J.G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, 1793-1794;

tr. it. a cura di V.E. Alfieri, *Contributo per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, in Id., *Sulla Rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, Laterza, Roma-Bari 1966, p. 43 (SW, VI, p. 39). Su questo tema, rimandiamo al classico M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die französische Revolution und die ursprüngliche Philosophie Fichtes*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1965. Si veda inoltre Id. – D. Losurdo, *Fichte. Die französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin 1991.

¹⁴ J.G. Fichte, *Contributo per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, cit., p. 162 (SW, VI, pp. 80 ss.).

¹⁵ Spunti interessanti, a questo proposito, si trovano nel documentatissimo studio monografico di B. Bourgeois, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx*, PUF, Paris 1990. Si veda, inoltre, l'eccellente raccolta J.G. Fichte, *Lettres et témoignages sur la Révolution française*, a cura di I. Radrizzani, Vrin, Paris 2002 (nonché l'eccellente introduzione).

¹⁶ L. Pareyson, *Etica ed estetica in Schiller*, Mursia, Milano 1983, p. 158.

¹⁷ M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die französische Revolution und die ursprüngliche Philosophie Fichtes*, cit., p. 94.

¹⁸ C. De Pascale, *Etica e diritto: la filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 15.

¹⁹ F. Hölderlin, *Ausgewählte Briefe*, Diederich, Jena 1910, p. 96.

²⁰ Non potendoci in questa sede soffermare sulla pur imprescindibile vicenda dell'*Atheismusstreit* (e sulle conseguenze che essa ebbe sull'elaborazione concettuale fichtiana), ci limitiamo a rimandare ai seguenti studi dedicati al tema: J. Rivera de Rosales – Ó. Cubo (a cura di), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Dykinson, Madrid 2009; Y. Estes – C. Bowman, *J.G. Fichte and the Atheism Dispute (1798-1800)*, Ashgate, Burlington 2010; G. Ghia, *Fichte nella teologia: dall'Atheismusstreit ai giorni nostri*, Guerini, Milano 2003.

²¹ C. Cesa, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 21.

²² J.G. Fichte, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di H. Schulz, 2 voll., Leipzig 1925, I, p. 352.

²³ K. Forberg, *Fragmente aus meinen Papieren*, Voigt, Jena 1796, p. 30.

²⁴ J.G. Fichte, *Zurückforderung der Denkefreiheit von den Fürsten*

Europens die sie bisher unterdrückten. Eine Rede, 1793; tr. it. a cura di V.E. Alfieri, *Rivendicazione della libertà di pensiero dai principi dell'Europa che l'hanno finora calpestata. Discorso*, in Id., *Sulla Rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, cit., p. 7 (SW, VI, p. 23). Cfr. anche C. De Pascale, *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Guerini, Milano 2001, p. 6. Su questi temi, si veda S. Azzaro, *Politica e storia in Fichte*, cit., pp. 58 ss.; Id., *Sul pensiero politico-giuridico di G.A. Fichte*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 4.75 (1998), pp. 139-151.

²⁵ Su questo punto, si veda M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die französische Revolution und die ursprüngliche Philosophie Fichtes*, cit., p. 44: "nessi, punti di vicinanza tra Fichte e Robespierre (e i Giacobini) vi sono non solo nello 'Stato commerciale chiuso', ma in Fichte dall'inizio alla fine: nel 'Contributo' del 1793, con la fondazione giuridica dell'uso della violenza rivoluzionaria contro i tentativi controrivoluzionari, e poi nel 'Diritto naturale' del 1796/97, con la formulazione del diritto alla rivoluzione e nelle questioni sociali".

²⁶ J.G. Fichte, *Rivendicazione della libertà di pensiero dai principi dell'Europa che l'hanno finora calpestata. Discorso*, cit., pp. 32-33 (SW, VI, p. 142). Cfr. W. Schulz, *Johann Gottlieb Fichte: Vernunft und Freiheit*, Neske, Pfullingen 1962, pp. 67 ss.

²⁷ Cfr. J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, 1796; tr. it. a cura di L. Fonnesu, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994. In questa sede non ci potremo, se non tangenzialmente e per cenni, soffermare sulla fondazione fichtiana del diritto naturale e sulla sua imprescindibile relazione con l'impianto teoretico della dottrina della scienza (nonché sulle conseguenze teoriche che ne scaturiscono). Rimandiamo, pertanto, a M. Baur – F. Neuhouser, *Fichte: Foundations of Natural Right*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; D. Breazeale – T. Rockmore, *Rights, Bodies, and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, Ashgate, Burlington 2006.

²⁸ J.G. Fichte, *Scritti di una giustificazione giuridica*, in Id., *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Guida, Napoli 1989, p. 170; in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (= GA), a cura di R. Lauth e H. Jacob, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, I, 6, p. 59.

²⁹ L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 21.

³⁰ Sul problema del democratismo e del “ringiovanimento del mondo” come fulcro della politica fichtiana (anche nell’ultima fase dell’elaborazione teorica di Fichte), si veda M. Gawlina, *Grundlegung des Politischen in Berlin. Fichtes späte Demokratietheorie in ihrer Stellung zur Antike und Moderne*, Duncker & Humblot, Berlin 2002.

³¹ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris 1966, p. 18.

³² Cfr. J.G. Fichte, *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*, 1794; tr. it. a cura di U.M. Ugazio, *Sullo spirito e la lettera*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989.

³³ Sul tema della *Bestimmung des Gelehrten* dopo il 1794 nelle opere e nella riflessione fichtiane, si veda J. Schurr, *Zur “Bestimmung des Gelehrten” nach der späten Wissenschaftslehre Fichtes*, in “Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik”, n. 65 (1989), pp. 426-440.

³⁴ *Infra*, p. 181.

³⁵ M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die französische Revolution und die ursprüngliche Philosophie Fichtes*, cit., pp. 15 ss.

³⁶ Ivi, p. 16.

³⁷ Ivi, p. 107.

³⁸ C. Cesa, *J.G. Fichte e l’idealismo trascendentale*, cit., p. 16.

³⁹ Ivi, p. 199.

⁴⁰ Su questo tema, rimandiamo anche alla traduzione, al commento e alla contestualizzazione che Enrico Martini ha fatto delle lezioni sulla missione del dotto del 1811, ponendole in connessione diretta con la *Wissenschaftslehre* del 1810: cfr. J.G. Fichte, *Lezioni sulla destinazione del dotto (1811) e La dottrina della scienza, esposta nel suo profilo generale (1810)*, a cura di E. Martini, Mimesis, Milano 2011.

⁴¹ *Infra*, p. 241.

⁴² C. Cesa, *J.G. Fichte e l’idealismo trascendentale*, cit., p. 7.

⁴³ M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die französische Revolution und die ursprüngliche Philosophie Fichtes*, cit., p. 41.

⁴⁴ P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia, Urbino 1963, p. 73.

⁴⁵ Ivi, p. 247.

⁴⁶ Si vedano a questo proposito H.C. Engelbrecht, *Johann Gottlieb Fichte. A Study of his Political Writings with Special Reference to his Nationalism*, AMS Press, New York 1968; T. Harada, *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik: Korporatismus von Fichte, Müller und Hegel*, Duncker und Humblot, Berlin 1989.

⁴⁷ Su questo tema, cfr. K. Hammacher, *Transzendente Theorie und Praxis: Zugänge zu Fichte*, Rodopi, Amsterdam 1996.

⁴⁸ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, cit., p. 33.

⁴⁹ J.G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, 1794; tr. it. a cura di M. Sacchetto, *Sul concetto di dottrina della scienza*, in Id., *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, UTET, Torino 1999, p. 128 (SW, I, p. 47).

⁵⁰ L. Pareyson, *Fichte: il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976 (seconda edizione rivista), pp. 30-31.

⁵¹ Ivi, p. 31.

⁵² Sulle determinazioni polisemantiche del termine *Bestimmung* nel lessico fichtiano, rimandiamo a P.L. Oesterreich – H. Traub, *Zur Semantik des Wortes "Bestimmung"*, in Idd., *Der ganze Fichte: die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschliessung der Welt*, Kohlhammer, Stuttgart 2006, pp. 267 ss.

⁵³ J.J. Spalding, *Die Bestimmung des Menschen*, 1748; tr. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *La vocazione dell'uomo*, Bompiani, Milano 2011. Sul tema della "vocazione dell'uomo" prima di Fichte, si veda anche G. Zöller, *Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant*, in V. Gerhardt et alii (a cura di), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses (26. bis 31. März 2000 in Berlin)*, Gruyter, Berlin 2011, IV, pp. 476-489.

⁵⁴ Cfr. J.-L. Vieillard-Baron, commentario, in J.G. Fichte, *Conférences sur la destination du savant (1794)*, Vrin, Paris 1969, pp. 94-96.

⁵⁵ J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, 1800; tr. it. a cura di C. Cesa, *La destinazione dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 76 (SW, II, p. 249).

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ In verità, oggi quasi nessuno studioso ammette più apertamente la vecchia tesi secondo cui la filosofia di Fichte, dopo il 1800, subisce una svolta tale da assumere una fisionomia *toto genere* diversa.

E, non di meno, il pregiudizio circa l'esistenza di "due" Fichte totalmente separati dalla soglia della *Destinazione dell'uomo* del 1800 continua a essere un pregiudizio che, per quanto venga solo raramente esplicitato, risulta ancora fortemente radicato. Cfr. C. Cesa, J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale, cit., pp. 42 ss.

⁵⁸ L. Pareyson, *Fichte: il sistema della libertà*, cit., p. 415.

⁵⁹ Si veda C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 2008⁵, pp. 171 ss.

⁶⁰ *Infra*, pp. 285-287. L'intellettuale deve per Fichte essere un paradigma vivente di tali attività e deve adoperarsi per promuoverle all'interno della società. Il nesso tra "dare" e "ricevere" fa sì che la comunità stessa si strutturi nella forma di una fitta rete di nessi inscindibili tra i soggetti, i quali non possono esistere né svilupparsi a prescindere da essa.

⁶¹ G. Lukács, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 1984; tr. it. a cura di M. Scarponi, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale: questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, Guerini, Milano 1990, p. 256. Versione intellettuale della divisione del lavoro e frutto, a suo modo, della logica dell'"intelletto astratto" che tutto scompone, la "divisione universitaria" del sapere ostacola in questo modo – e in maniera tutt'altro che neutra – ogni visione dell'intero che renda possibile la comprensione della genesi e dell'effettiva configurazione del nostro tempo: soffermando l'attenzione sugli alberi, rende per ciò stesso impossibile la visione della foresta e delle sue contraddizioni. Queste ultime, infatti, non sono mai collocate nelle singole parti che compongono il tutto, ma nella loro connessione dinamica, nella concretezza della totalità che le ospita e che è, appunto, il frutto "vivente" della loro relazione.

⁶² *Infra*, p. 239.

⁶³ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, 1983; tr. it. *Che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è la rivoluzione*, in "Il Centauro", nn. 11-12 (1984), pp. 229-236. Cfr. anche T. Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft – Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Argument, Berlin/Hamburg 1997; P. O'Malley, *Risk and Responsibility*, in A. Barry – T. Osborne – N. Rose (a cura di), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*, UCL Press, London 1996, pp. 189-207; AA. VV., *Foucault et les Lumières*, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2007.

⁶⁴ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784; tr.

it. a cura di N. Merker, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma 1997³. Cfr. anche E. Tortarolo, *La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese*, Il Mulino, Bologna 1989; G. Valera, "Storia filosofica" e "filosofia della storia" nell'elaborazione teorica dell'*Aufklärung*, in M. Geuna – M.L. Pesante (a cura di), *Passioni, interessi, convenzioni. Discussioni settecentesche su verità e civiltà*, Angeli, Milano 1992, pp. 311-332.

⁶⁵ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821; tr. it. a cura di V. Cicero, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano 2006, p. 61.

⁶⁶ H.G. von Manz, *Fichtes Konzept des Gelehrten in Auseinandersetzung mit demjenigen der Aufklärung*, in C. De Pascale et alii (a cura di), *Fichte und die Aufklärung*, Olms, Hildesheim 2004, pp. 285-292.

⁶⁷ Ivi, p. 287.

⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1812; tr. it. a cura di A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1924, 2 voll., I, p. 31.

⁶⁹ Cfr. L. Bodin, *Les intellectuel*, PUF, Paris 1962.

⁷⁰ Cfr. C. Preve, *Il ritorno del clero. La questione degli intellettuali oggi*, C.R.T., Pistoia 1999, p. 5. In riferimento all'attuale congiuntura, Preve distingue tra un "clero secolare" (gli apparati mediatici) e un "clero regolare" (gli apparati universitari che forniscono una legittimità all'ordine del mondo), accomunati dal raddoppiamento simbolico-religioso dell'assetto capitalistico.

⁷¹ Cfr. ivi, pp. 38 ss.

⁷² Si veda G. Mantovani, *Gramsci: l'intellettuale organico*, in "Vita e pensiero", n. 2, XLIX, febbraio 1966, pp. 173-183.

⁷³ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, 1936 (1950); tr. it. a cura di W. Biemel, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1983, p. 99. Cfr. C. Pacchiani, *L'idea della scienza in Husserl*, CEDAM, Padova 1973. Sul nesso teorico tra Fichte e Husserl, si veda H. Tietjen, *Fichte und Husserl: Letztbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980.

⁷⁴ Cfr. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929; tr. it. *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1985. Per una lettura del concetto mannheimiano di "intelligenza libera da vincoli", rimandiamo a A.

Neusüss, *Utopisches Bewusstsein und freischwebende Intelligenz. Zur Wissenssoziologie Karl Mannheims*, Hain, Meisenheim am Glan 1968.

⁷⁵ Sulla figura dell'“intellettuale impegnato” delineata da Sartre, si vedano i seguenti lavori: P. Naville, *L'intellectuel communiste: à propos de Jean-Paul Sartre*, Rivière, Paris 1956; A. Mancarella, *L'intellettuale e il potere: saggio su Sartre*, Lacaita, Manduria 1977; P. Sosso, *Chierico, artista, intellettuale: la funzione dell'homme de lettres da Benda a Sartre*, Théleme, Torino 2004; A. Boschetti, *L'impresa intellettuale: Sartre e “Les temps modernes”*, Dedalo, Bari 1984.

⁷⁶ Sulla figura dell'intellettuale “disorganico”, con particolare attenzione per la Scuola di Francoforte, si veda L. Geninazzi, *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici*, Jaca Book, Milano 1976.

⁷⁷ Cfr. C. Preve, *Il ritorno del clero. La questione degli intellettuali oggi*, cit., pp. 38 ss.

⁷⁸ Cfr. ivi, pp. 23 ss.

⁷⁹ Ivi, p. 39.

⁸⁰ Cfr. ivi, pp. 40 ss.

⁸¹ Cfr. ivi, pp. 37-38.

⁸² L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Ed. Stock-IMEC, Paris 1994, p. 247.

⁸³ *Infra*, p. 199.

⁸⁴ M. Ivaldo, *Fichte: l'assoluto e l'immagine*, Studium, Roma 1983, p. 11.

⁸⁵ Cfr. T.W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 1951; tr. it. a cura di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979, p. 48: “il tutto è falso” (*das Ganze ist das Unwahre*). Sulle implicazioni della “dialettica negativa” che l'assunzione della falsità dell'intero attiva nel pensiero adorniano, si veda M. Vacatello, *Th. W. Adorno. Il rinvio della prassi*, La Nuova Italia, Firenze 1972.

⁸⁶ Sulla prospettiva universalistica di Marx, si veda soprattutto C. Preve, *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Torino 2004. Ci permettiamo, inoltre, di rimandare ai nostri *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario* (Bompiani, Milano 2009) e *Karl Marx e la schiavitù salariata: uno studio sul lato cattivo della storia* (Il Prato, Padova 2007).

⁸⁷ Su questo punto, ci permettiamo di rinviare al nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milano 2012, con saggio introduttivo di A. Tagliapietra, pp. 376 ss.

⁸⁸ Cfr. Z. Bauman, *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, 1987; tr. it. a cura di G. Franzinetti, *La decadenza degli intellettuali: da legislatori a interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino 1992. Sulla genesi della figura dell'intellettuale, cfr. L. Bodin, *Les intellectuel*, cit., pp. 68 ss. Si veda poi E.W. Said, *Representations Of The Intellectual*, 1994; tr. it. a cura di M. Gregorio, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano 1995.

⁸⁹ *Infra*, p. 185.

⁹⁰ Ivi, p. 291.

⁹¹ Ivi, p. 199.

⁹² Cfr. A. Tabucchi, *Sostiene Pereira*, Feltrinelli, Milano 1994.

⁹³ La lettera, datata 30 marzo 1673 (in B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, pp. 2067-2069), è essa stessa un'eroica rivendicazione di autonomia del pensiero: "giacché non ho mai avuto intenzione di insegnare pubblicamente, non posso indurmi ad approfittare di questa magnifica occasione, per quanto a lungo ci abbia riflettuto. Infatti penso, in primo luogo, che se dovessi occuparmi dell'istruzione dei giovani, dovrei cessare di promuovere la filosofia. Inoltre, penso di non sapere entro quali limiti questa *libertà di filosofare* (*libertas philosophandi*) debba essere racchiusa, affinché non sembri che io voglia turbare la religione pubblicamente istituita. [...] Vedete dunque, illustrissimo signore, che la mia riluttanza non dipende dalla speranza in una sorte migliore, ma dal mio *amore per la tranquillità* (*tranquillitatis amor*), che credo di poter in qualche modo ottenere se mi asterrò dall'insegnamento pubblico". Cfr. A. Tosel, *Du materialisme de Spinoza*, Kime, Paris 1994; R. Ciccarelli, *Immanenza e politica in Spinoza*, Aracne, Roma 2006.

⁹⁴ Su questo punto, si vedano i seguenti lavori: A. Derégibus, *La filosofia etico-politica di Spinoza*, Giappichelli, Torino 1963; A. Campanale, *Diritto e politica tra necessità e libertà nel pensiero di Spinoza*, ETS, Pisa 1993; S. Zac, *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Vrin, Paris 1979; L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, Paris 1976; A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-politique*, Aubier, Paris 1984; M. Chaui, *Spinoza e la politica*, Ghibli, Milano 2005.

⁹⁵ Sul nesso tra individuo e sostanza comunitaria, cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1988. Per quel che, invece, riguarda la relazione tra politica e affetti, cfr. F. Bonicalzi, *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, Guida, Napoli 1999.

⁹⁶ Cfr. E. Husserl, *Fichte e l'ideale di umanità: tre lezioni*, a cura di F. Rocci, ETS, Pisa 2006. Cfr. J.G. Hart, *Husserl and Fichte. With Special Regard to Husserl's Lectures on "Fichte's Ideal of Humanity"*, in "Husserl Studies", n. 12 (1995), pp. 135-163.

⁹⁷ E. Husserl, *Fichte e l'ideale di umanità: tre lezioni*, cit., p. 51.

⁹⁸ Ivi, p. 50.

⁹⁹ Ivi, p. 51.

¹⁰⁰ Ivi, p. 181.

¹⁰¹ Su questo tema, si veda H.S. Harris, *Fichte e Gentile*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1964, pp. 557-578.

¹⁰² J.G. Fichte, *Werke. Auswahl in sechs Bänden*, a cura di F. Medicus, 1920-1925, seconda edizione, I, p. 266.

¹⁰³ Id., *Briefwechsel*, cit., I, p. 593.

¹⁰⁴ Su questo aspetto, si veda A. Philonenko, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin, Paris 1968, pp. 46 ss.

¹⁰⁵ B. Bourgeois, *L'idéalisme de Fichte*, PUF, Paris 1968, p. 91.

¹⁰⁶ Si veda W. Class et alii, *Kommentar zu Fichtes "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"*, Rodopi, Amsterdam 2004.

¹⁰⁷ J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1795; tr. it. a cura di G. Boffi, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, Milano 2003, pp. 403-405 (GA, I, 2, p. 358).

¹⁰⁸ C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, cit., p. 19.

¹⁰⁹ J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 527 (GA, I, 2, p. 404).

¹¹⁰ "Non è la facoltà teoretica a rendere possibile la pratica, ma, al contrario, solamente la facoltà pratica rende possibile la teoretica: in sé la ragione è meramente pratica e diventa teoretica solo applicando le sue leggi a un non-io che la limita" (Id., *Werke. Auswahl in sechs Bänden*, cit., I, p. 321).

¹¹¹ *Infra*, p. 327. A differenza di quanto sostenuto da Philonenko, non crediamo che l'istanza prassistica in Fichte sia soltanto di deriva-

zione kantiana: cfr. A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, cit.; Id., *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Vrin, Paris 1997. La prassi in Fichte è sempre prassi sociale, legata alla comunità e non al singolo individuo solipsisticamente inteso.

¹¹² Cfr. J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 167 (GA, I, 2, p. 402).

¹¹³ Ivi, p. 181 (GA, I, 2, p. 272).

¹¹⁴ Sul modo in cui dagli assunti della dottrina della scienza discendono i punti cardinali della filosofia della storia fichtiana, si veda G.V. Di Tommaso, *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nel primo Fichte*, Japadre, L'Aquila 1986.

¹¹⁵ J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 177 (GA, I, 2, p. 270).

¹¹⁶ Cfr. ivi, pp. 497-499 (GA, I, 2, p. 271).

¹¹⁷ Ivi, p. 181 (GA, I, 2, p. 272).

¹¹⁸ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, cit., p. 149.

¹¹⁹ J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 215 (GA, I, 2, p. 271).

¹²⁰ Ivi, p. 213 (GA, I, 2, p. 284).

¹²¹ Su questo punto, rimandiamo a M. Roy, *La doctrine de la science de Fichte: idéalisme spéculatif et réalisme pratique*, L'Harmattan, Paris 2010.

¹²² Si veda D. James, *Fichte's Social and Political Philosophy: Property and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

¹²³ Cfr. B. Willms, *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen 1967.

¹²⁴ *Infra*, p. 205.

¹²⁵ "Das Ding an sich ist eine blosse Erdichtung, und hat gar keine Realität": J.G. Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797; tr. it. a cura di C. Cesa, *Prima introduzione alla Dottrina della scienza*, in Id., *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 13 (SW, I, p. 428).

¹²⁶ Id., *Sul concetto di dottrina della scienza*, cit., p. 111 (SW, I, p. 49).

¹²⁷ Id., *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 501 (GA, I, 2, p. 395).

¹²⁸ *Infra*, p. 237.

¹²⁹ C. Cesa, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, cit., p. 134.

¹³⁰ *GA*, I, 6, p. 252.

¹³¹ J.G. Fichte, *Werke. Auswahl in sechs Bänden*, cit., I, p. 134.

¹³² Su questo aspetto, si vedano i seguenti studi: P.P. Druet, *La politisation de la métaphysique idéaliste. Le cas de Fichte*, in "Revue philosophique de Louvain", 1974, pp. 678-711; F.L. Lendvai, *Die Wissenschaftslehre Fichtes im Zusammenhang mit seiner Geschichts- und Religionsphilosophie*, in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 229-240.

¹³³ Soprattutto Tom Rockmore ha messo in luce l'importanza della prassi trasformatrice nel pensiero fichtiano, mostrando la continuità che, sotto questo profilo, lega Marx a Fichte: cfr. T. Rockmore – D. Breazeale (a cura di), *Fichte. Historical Contexts, Contemporary Controversies*, Humanities, Highlands 1994. Si veda inoltre C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofia, idealismo, materialismo*, Ermes, Potenza 2007.

¹³⁴ M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die französische Revolution und die ursprüngliche Philosophie Fichtes*, cit., p. 106.

¹³⁵ Ivi, p. 11.

¹³⁶ G. Duso, *Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale*, in Id. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 274. Si veda inoltre M. Giubilato, *Rivoluzione, costituzione e società nel Fichte del '93*, in AA. VV., *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno*, De Donato, Bari 1979, pp. 103-138: l'autore mostra il nesso tra la Rivoluzione e la maturazione del pensiero fichtiano culminante nella dottrina della scienza.

¹³⁷ G. Duso, *Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale*, cit., p. 284.

¹³⁸ J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 281 (*GA*, I, 2, p. 311). Fichte assume come caposaldo del suo sistema quella "prassi trasformatrice" di cui il pensiero marxiano e, nella fattispecie, l'undicesima delle *Thesen über Feuerbach* rivelerà un'influenza tanto evidente quanto non riconosciuta.

¹³⁹ M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die französische Revolution und die ursprüngliche Philosophie Fichtes*, cit., p. 94.

¹⁴⁰ Si veda R. Lauth, *Le problème de l'interpersonnalité chez*

Fichte, in "Archives de Philosophie", luglio-dicembre 1962, pp. 325-344.

¹⁴¹ L. Pareyson, *Fichte: il sistema della libertà*, cit., p. 260.

¹⁴² J.G. Fichte, *Werke. Auswahl in sechs Bänden*, cit., II, pp. 34 ss.

¹⁴³ Id., *Nachgelassene Schriften* (= NS), a cura di H. Jacob, II, *Schriften aus den Jahren 1790-1800*, Berlin 1937, p. 515.

¹⁴⁴ L. Pareyson, *Fichte: il sistema della libertà*, cit., p. 382.

¹⁴⁵ C. De Pascale, *Etica e diritto: la filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, cit., p. 200.

¹⁴⁶ Cfr. A. Masullo, *Fichte: l'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986: in particolare, Masullo è convinto che "non sia possibile parlare criticamente dell'origine umana del mondo, se non si comprende l'origine comunitaria dell'umano. Fichte è il filosofo della libertà, ma questa per lui è costitutivamente intersoggettiva" (ivi, p. 7). Fichte – argomenta Masullo – muove esplicitamente, fin dai primi scritti, con il "programma di superare l'individualismo astrattamente pluralistico in una struttura comunitaria dell'umano" (ivi, p. 40).

¹⁴⁷ *Infra*, p. 87.

¹⁴⁸ Cfr. P.L. Oesterreich, *Die Einheit der Lehre ist der Gelehrte selbst. Zur personalen Idee der Philosophie bei Johann Gottlieb Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 16 (1999), pp. 1-18.

¹⁴⁹ J.G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1805; tr. it. a cura di A. Carrano, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, Guerini, Milano 1999, pp. 89 ss. (GA, I, 8, pp. 206-207). La terza epoca dei *Grundzüge* – la "compiuta peccaminosità" – si ritrova, diversamente abbozzata, nella *Dottrina dello Stato* del 1813, allorché Fichte parla dell'"età del lusso" o "dell'egoismo" (SW, IV, p. 516), che si caratterizza per aver smarrito il sacro e il legame sociale di marca comunitaria.

¹⁵⁰ *Infra*, p. 231.

¹⁵¹ Si veda D. Breazeale, *Der fragwürdige "Primat der praktischen Vernunft" in Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in "Fichte-Studien", n. 10 (1997), pp. 253-271.

¹⁵² R. Garaudy, *Clefs pour Marx*, 1972; tr. it. a cura di M. Feldbauer, *Karl Marx*, Sonzogno, Milano 1974, p. 48.

¹⁵³ J.G. Fichte, *Aus einem Privatschreiben*, gennaio 1800, in GA,

I, 6, pp. 372-374; tr. it. a cura di G. Moretto, *Da una lettera privata del gennaio 1800*, in Id., *La dottrina della religione*, Guida, Napoli 1989, p. 227.

¹⁵⁴ *Infra*, p. 185.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 183.

¹⁵⁷ *SW*, VI, p. 71.

¹⁵⁸ *Infra*, p. 187.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 191.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 201.

¹⁶² *Ivi*, p. 191.

¹⁶³ *Ivi*, p. 193.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 195.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 193.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 199.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 205.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 217.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ivi*, p. 211.

¹⁷³ Si veda P. Dubouchet, *Philosophie et doctrine du droit chez Kant, Fichte et Hegel*, L'Harmattan, Paris 2005.

¹⁷⁴ *Infra*, p. 187.

¹⁷⁵ Su questo aspetto, cfr. A. Honneth, *La necessità trascendentale dell'intersoggettività. Sul secondo teorema del saggio sul diritto naturale di Fichte*, in "Rivista di Filosofia", n. 89 (1998), pp. 213-238.

¹⁷⁶ F.H. Jacobi, *Werke*, a cura di C.J.F. von Roth – F. Köppen, IV, Leipzig 1812 ss., pp. 210-211.

¹⁷⁷ *Infra*, p. 213.

¹⁷⁸ Si veda V.E. López-Domínguez, *Individuo y Comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano*, in "Daimon. Revista de Filosofía", n. 11 (1994), pp. 139-154.

¹⁷⁹ "L'uomo è per natura uno ζῷον πολιτικόν: quindi chi vive

fuori dalla comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo": Aristotele, *Politica*, I A, 2, 1253 a 3; tr. it. a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2002⁶, p. 6. Cfr. Id., *Etica Nicomachea*, I, 1169 b 18, in Id., *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, Bompiani, Milano 2008, p. 871: "l'essere umano, infatti, è un animale politico ed è portato naturalmente a vivere insieme agli altri (συζῆν πεφυκός)". Cfr. G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, 1973; tr. it. a cura di M.L. Violante, *La filosofia politica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985.

¹⁸⁰ *Infra*, p. 223. Sul tema della comunità e dell'intersoggettività in Fichte, cfr. A. Masullo, *Fichte: l'intersoggettività e l'originario*, cit., pp. 79 ss.; Id., *La comunità come fondamento: Fichte, Husserl, Sartre*, Libreria Scientifica, Napoli 1965.

¹⁸¹ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 100 (SW, III, p. 112). "Si può parlare di diritti soltanto a condizione che una persona venga pensata come persona, cioè come individuo, dunque in rapporto con altri individui, e che tra questa persona e le altre, anche se non venisse istituita una società reale, si concepisce tuttavia una società possibile" (ivi, sezione III, paragrafo 9). Cfr. E. Schenkel, *Individualität und Gemeinschaft. Der demokratische Gedanke bei J.G. Fichte*, Spicker, Dornach 1987.

¹⁸² Su questo tema, rimandiamo ai seguenti studi: M.H. Kramer, *John Locke and the Origins of Private Property: Philosophical Explorations of Individualism, Community, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; J. Hahn, *Der Begriff des Property bei John Locke. Zu den Grundlagen seiner politischen Philosophie*, Lang, Frankfurt a.M. 1984; J.T. Peters, *Der Arbeitsbegriff bei John Locke*, LIT, Münster 1997; W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, 1969; tr. it. *La filosofia politica di Locke*, Laterza, Roma-Bari 1976.

¹⁸³ Non che in Kant manchi, naturalmente, il tema della comunità (si veda ad esempio, su questo punto, A. Pirni, *Kant filosofo della comunità*, ETS, Pisa 2006): esso, tuttavia, è secondario e non originario, poiché nella prospettiva kantiana l'individuo è originario, non la comunità.

¹⁸⁴ *Infra*, p. 225.

¹⁸⁵ Cfr. ivi, pp. 225-227. Si veda L. Fonnesu, *L'ideale dell'estinzione dello Stato in Fichte*, in "Rivista di Storia della Filosofia", n. 2 (1996), pp. 257-270.

¹⁸⁶ A. Masullo, *Fichte: l'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 140.

¹⁸⁷ Su questi temi, cui in questa sede possiamo solo fare cenno, rimandiamo a A. Verzar, *Das autonome Subjekt und der Vernunftstaat: eine [...] Untersuchung zu Fichtes "Geschlossenem Handelstaat"*, Bouvier, Bonn 1979.

¹⁸⁸ Si veda A.W. Wood, *Kant and Fichte on Right, Welfare and Economic Redistribution*, in "Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus", n. 2 (2004), pp. 77-101.

¹⁸⁹ B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1674, IV, prop. 73; tr. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 1535.

¹⁹⁰ Si veda G. Duso, *La philosophie politique de Fichte. De la forme juridique à la pensée de la pratique*, in "Les études philosophiques", n. 1 (2001), pp. 49-66.

¹⁹¹ J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, cit., p. 77 (GA, I, 8, p. 193).

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ Sul concetto di "genere" (*Gattung*) in Fichte, si veda A. Cantoni, *La filosofia e la teoria della storia in Fichte*, in "Rendiconti dell'istituto lombardo di sc. e lett.", Milano 1941-1942, pp. 115-131.

¹⁹⁴ *Infra*, p. 303.

¹⁹⁵ J.G. Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat*, 1800; tr. it. *Lo Stato commerciale chiuso*, Bocca, Milano 1909, p. 70 (SW, III, p. 453).

¹⁹⁶ *Infra*, p. 235.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 263.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 235.

¹⁹⁹ Cfr. su questo punto A. Masullo, *Fichte: l'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 166: "Fichte pensa, ancora una volta anticipando Marx, che per una trasformazione sociale, oggettivamente necessaria, si giungerà finalmente alla cessazione di quella che è soltanto la preistoria dell'umanità".

²⁰⁰ J.G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, 1808; tr. it. a cura di B. Allason, *Discorsi alla nazione tedesca*, UTET, Torino 1965, p. 70 (SW, VII, pp. 306-307).

²⁰¹ Cfr. J. Habermas, *Die Moderne: ein unvollendetes Projekt*, in Id., *Kleine politische Schriften (I-IV)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, pp. 444-464.

²⁰² C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, cit., p. 178.

²⁰³ J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, cit., p. 195 (GA, I, 8, p. 223).

²⁰⁴ *Infra*, p. 231.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 233.

²⁰⁶ *Ivi*, pp. 233-235.

²⁰⁷ Cfr. T. Papadopoulos, *Die Theorie des Eigentum bei J.G. Fichte*, Ars Una, München 1993.

²⁰⁸ *Infra*, p. 235.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ Si veda C. Preve, *Storia dell'etica*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 90 ss.

²¹¹ Rimandiamo al nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, cit., pp. 274-288.

²¹² Si veda, su questo punto, L. Fonnesu, *Diritto, lavoro e "Stände": il modello di società di I.G. Fichte*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 1985, pp. 51-76.

²¹³ *Infra*, p. 243.

²¹⁴ *Ivi*, p. 245.

²¹⁵ Rispetto alle lezioni sulla missione del dotto del 1794, con *Der geschlossene Handelsstaat* la prospettiva di Fichte cambia di centotanta gradi. Lo Stato è ora inteso come luogo in cui si dispiega effettivamente la libertà degli individui e come organizzazione che ha il compito di assicurare a tutti i cittadini lavoro e benessere, regolando la produzione e lo scambio. Addirittura, in un'ottica fortemente *organicistica*, si sostiene che, al fine di assicurare l'equilibrio politico, lo Stato deve vietare il commercio con paesi stranieri (solamente il sapere deve essere patrimonio comune, trans-nazionale e liberamente circolante) e, al fine di evitare il fenomeno dell'accumulazione di ricchezze, deve sostituire l'oro e l'argento con una moneta convenzionale che valga solamente come mezzo di scambio. Ancorché non vi sia qui la possibilità di esaminare analiticamente tutta la sequenza delle ragioni che inducono Fichte a un tale riorientamento, esse trovano, nel loro complesso, un coefficiente di unitarietà nella *mutata prospettiva sul corso storico*, in un ripensamento non tanto dell'evento della Rivoluzione in quanto tale, quanto piuttosto del "mondo storico" che da essa stava prendendo a svilupparsi: il mondo della globalizzazione illimitata e del trionfo del "valore di scambio", figlio del

“pensiero astratto” illuministico, della sua delegittimazione delle pretese della metafisica, del suo codice ostinatamente individualistico e del suo innalzamento dell'utilitarismo a sola filosofia possibile. È soprattutto come reazione al “mondo ctonio” fatto erompere in superficie dalla Rivoluzione che deve essere letta la reazione fichtiana, con la proposta di uno “Stato commerciale chiuso” al cui centro sia non l'individuo ma la *comunità umana solidale*, con i suoi bisogni concreti, in un *ristabilimento completo dell'egemonia del politico sull'economico*. Senza addentrarci nell'*ingens silva* della letteratura secondaria sul problema dello Stato in Fichte, ci limitiamo qui a segnalare alcuni lavori particolarmente significativi: K. Hahn, *Staat, Erziehung und Wissenschaft bei J.G. Fichte*, Beck, München 1969; G. Duso – G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca: politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Angeli, Milano 2000; J.C. Goddard *et alii* (a cura di), *Fichte et la politique*, Polimetrica, Bologna 2008; G. Solari, *L'idealismo sociale del Fichte*, in “Rivista di filosofia”, n. 33 (1942), pp. 141-181; C. Cesa, *Noterelle sul pensiero politico di Fichte*, in “Rivista critica di storia della filosofia”, n. 1 (1968), pp. 62-80.

²¹⁶ *Infra*, p. 249.

²¹⁷ *Ivi*, p. 251.

²¹⁸ *SW*, X, p. 538.

²¹⁹ *Infra*, p. 271.

²²⁰ *Ivi*, p. 251.

²²¹ R. Picardi, *Il concetto e la storia: la filosofia della storia di Fichte*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 154.

²²² *Infra*, p. 287.

²²³ *Ivi*, p. 249.

²²⁴ *Ivi*, p. 263.

²²⁵ *Ivi*, pp. 249-251.

²²⁶ *Ivi*, p. 263.

²²⁷ *Ivi*, p. 265.

²²⁸ *Ivi*, p. 285.

²²⁹ C. Asmuth, *Metaphysik und Historie bei J.G. Fichte*, in “Fichte-Studien”, n. 23 (2003), pp. 145-158.

²³⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; tr. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000, p. 69. Nella determinazione del vero come risultato, e dunque come

processo di divenir-vero-del-vero, è racchiuso il segreto dell'ontologia della temporalità hegeliana. In una prospettiva in cui la verità ha per padre l'eterno e per madre la temporalità, il filosofo è per Hegel chiamato a considerare il proprio tempo storico e a cogliere in esso ciò che vi è di vero e di eterno, giudicandolo nella sua interezza e secondo criteri che non possono essere desunti esclusivamente dal piano della storicità; nella misura in cui la storia stessa non è che il dipanamento dell'Idea *sub specie temporis*, "è conforme al concetto di Spirito che lo sviluppo della storia cada nel tempo (*fällt die Entwicklung der Geschichte in die Zeit*)" (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*; tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, edizione a cura di E. Codignola – G. Sanna, 3 voll. in 4 tomi, I, p. 134). La "storia del mondo" è la storia del dispiegamento temporale della verità dell'Idea, proprio come la "storia della filosofia" è il processo di dipanamento della verità colta nei pensieri dei diversi "eroi" (Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, cit., p. 609) della ragione pensante che costituiscono la "santa catena" (ivi, p. 558) del canone occidentale. Di qui la tesi hegeliana della *coincidenza della filosofia con la sua storia*, tesi centrata sulla convinzione che la successione dei sistemi filosofici che sono venuti sviluppandosi coincida, sia pure in modo elastico, con la successione delle determinazioni concettuali dell'Idea che si dipana nel tempo, della totalità che si articola in una ricca serie di gradi e di momenti configurati temporalmente. Secondo quanto precisato dalla *Enzyklopädie* (§ 13), "nelle filosofie che si manifestano e appaiono diverse, la storia della filosofia mostra, da un lato, che si tratta *soltanto di un'unica filosofia nei diversi stadi del suo perfezionamento (nur eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungs-Stufen auf)*, e, dall'altro lato, che i *principi* particolari, ciascuno dei quali stava a fondamento di un sistema filosofico, non sono altro che rami di un unico e medesimo Tutto" (Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830; tr. it. a cura di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bompiani, Milano 2000, p. 119). Dal momento che "la storia del mondo è, in generale, il dispiegarsi dello Spirito nel tempo, allo stesso modo in cui l'idea si dispiega come natura nello spazio" (Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, edizione a cura di E. Codignola – G. Sanna, cit., I, p. 156), ne segue che il proprio presente storico segna il punto più "alto" del processo di dispiegamento del processo, il risultato del tragitto millenario dell'Idea e, di conseguenza, è soprattutto ad esso che occorre rivolgersi per giudicare la totalità. "La filosofia è del tutto identica con lo spirito del suo tempo. Essa non sta al di sopra della sua epoca, ma ne è la coscienza, è il

sapere di ciò che è sostanziale: è il sapere pensante di ciò che caratterizza un'epoca. Altrettanto poco un individuo sta al di sopra del proprio tempo; ogni uomo è figlio del suo tempo; ciò che in una certa epoca è sostanziale è l'essenza propria dell'individuo, il quale lo manifesta nella forma che ad esso è peculiare. Non ha senso alzarsi sulla punta dei piedi per vedere oltre l'orizzonte della propria epoca. Non si può balzar fuori dal proprio tempo, come non si può svestirsi della propria pelle": ivi, p. 27. Sul nesso tra verità e temporalità in Hegel, cfr.: H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932; tr. it. a cura di E. Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969; G. Tagliavia, *La storia come fenomenologia dell'assoluto in Hegel*, L'Epos, Palermo 1995; C.J. Bauer, *Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck. Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2001; F. Biasutti, *Il problema della storia nella filosofia di Hegel*, CLEUP, Padova 1999; J. McCarney, *Hegel on History*, Routledge, London 2000.

²³¹ Si veda I. Radrizzani, *Quelques réflexions sur le statut de l'histoire dans le système fichtéen*, in "Revue de théologie et de philosophie", 1991, pp. 293-304, I. Radrizzani et alii, *La philosophie de l'histoire chez Fichte*, Colin, Paris 1996.

²³² *Infra*, p. 203.

²³³ J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen, a cura di E. Fuchs in collaborazione con R. Lauth – W. Schieche, 6 voll., Stuttgart/Bad Cannstatt 1978-1992, I, p. 375.

²³⁴ *Infra*, p. 279.

²³⁵ Ivi, p. 281.

²³⁶ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784; tr. it. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 32.

²³⁷ Si veda H. Schüttler, *Freiheit als Prinzip der Geschichte: die Konstitution des Prinzips der Geschichte [...] nach J.G. Fichtes Wissenschaftslehre*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1984, pp. 65 ss.

²³⁸ Si veda R. Picardi, *Il concetto e la storia: la filosofia della storia di Fichte*, cit, pp. 189 ss.

²³⁹ Ivi, p. 73.

²⁴⁰ *SW*, IV, pp. 458-459.

²⁴¹ *Infra*, p. 295.

²⁴² Ivi, p. 287.

²⁴³ Si veda A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, cit., pp. 77-95.

²⁴⁴ K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844, p. 186.

²⁴⁵ *Infra*, p. 263.

²⁴⁶ Ivi, p. 247.

²⁴⁷ C. De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, cit., p. 80.

²⁴⁸ NS, p. 3.

²⁴⁹ J.G. Fichte, *Werke. Auswahl in sechs Bänden*, cit., III, p. 91.

²⁵⁰ *Infra*, p. 297.

²⁵¹ Si veda G. Florschütz, *Mystik und Aufklärung: Kant, Swedenborg und Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 21 (2003), pp. 89-107.

²⁵² È noto il paradosso per cui il termine filosofico "nichilismo" compare per la prima volta, presumibilmente, in Jacobi, che nel 1799 lo applica all'idealismo fichtiano: "in verità, mio caro Fichte, non deve infastidirmi se Lei, o chicchessia, vuole chiamare chimerismo quello che io contrappongo all'idealismo, a cui muovo il rimprovero di nichilismo" (F.H. Jacobi, *Werke*, Leipzig, III, 1816, p. 44). Cfr. M.A. Gillespie, *Nililism before Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago 1995; A. Iacovacci, *Idealismo e Nichilismo. La lettera di Jacobi a Fichte*, CEDAM, Padova 1992.

²⁵³ *Infra*, p. 311.

²⁵⁴ Ivi, p. 305.

²⁵⁵ Cfr. R. Schottky, *Das Problem der Gewalteiligung bei Rousseau und Fichte*, in "Daimon. Revista de filosofia", n. 9 (1994), pp. 289-322; W. Janke, *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard*, Rodopi, Amsterdam 1994.

²⁵⁶ *Infra*, p. 327.

²⁵⁷ Ivi, p. 305.

²⁵⁸ Ivi, p. 313.

²⁵⁹ Ivi, p. 303.

²⁶⁰ Ivi, p. 323.

²⁶¹ Cfr. I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista*

cosmopolitico, cit., p. 33. L'espressione *ungesellige Geselligkeit* è utilizzata da Kant per sottolineare come vi sia la tendenza degli uomini ad unirsi (*socievolezza*), connessa però alla contraria tendenza alla divisione, all'ostilità antropologicamente fondata su basi hobbesiane (*insocievolezza*): l'insocievole socievolezza trova la sua più efficace espressione nel mercato globale, in cui la socievolezza planetaria avviene su basi radicalmente antisociali ed egoistiche.

²⁶² J.G. Fichte, *Contributo per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, cit., pp. 142-143 (SW, VI, p. 129).

²⁶³ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, cit., p. 71.

²⁶⁴ *Infra*, p. 315.

²⁶⁵ Ivi, p. 291.

²⁶⁶ Un analogo timbro "futuro-centrico" si rinviene anche in Id., *La destinazione dell'uomo*, cit., pp. 90 ss. (SW, II, p. 266).

²⁶⁷ *Infra*, p. 321.

²⁶⁸ Ivi, p. 323.

²⁶⁹ Ivi, p. 325.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ Ivi, p. 327.

²⁷² Ci permettiamo di rimandare anche al nostro *Filosofia e speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, Il Prato, Padova 2005. Ci richiamiamo inoltre a G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 1972; tr. it. a cura di A. Scarponi, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, Editori Riuniti, Roma 1976, 2 voll. in 3 tomi.

²⁷³ Su questo tema (desertificazione dell'avvenire ed eternizzazione del presente) ci permettiamo di rimandare al nostro *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Bompiani, Milano 2010 (con presentazione di A. Tagliapietra).

²⁷⁴ Su questo tema, si veda A. Monchietto, *Variare il coefficiente di inevitabilità. Per una filosofia della potenzialità ontologica*, Petite Plaisance, Pistoia 2011.

²⁷⁵ *Infra*, p. 185.

²⁷⁶ Novalis, *Schriften*, a cura di R. Samuel – H.-J. Mähl – G. Schulz, Kolhammer, Stuttgart 1960-2006, 6 voll., II, p. 524. Si veda B. Loheide, *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs*, Rodopi, Amsterdam 2000.

²⁷⁷ J.G. Fichte, *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen*, 1801; tr. it. a cura di F. Rocci, *Rendiconto chiaro come il sole al grande pubblico sull'essenza propria della filosofia più recente. Un tentativo di costringere i lettori a capire*, Guerini, Milano 2001, p. 115.

²⁷⁸ È così che, nella lettera a Schelling della fine gennaio 1795, Hegel suntegga il giudizio che Hölderlin aveva espresso su Fichte udendone le lezioni. Cfr. *Briefe von und an Hegel*, a cura di J. Hoffmeister; tr. it. a cura di P. Manganaro, *Epistolario*, Guida, Napoli 1983 ss., I, p. 111.

CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE
DI J.G. FICHTE

- 1762** Primo di otto figli, Johann Gottlieb Fichte nasce a Rammenau (Sassonia) il 19 maggio. Suo padre è un tessitore.
- 1774** Il 4 ottobre viene ammesso alla “Scuola” di Pforta.
- 1780** Dopo aver ultimato gli studi al Liceo, si sposta all’Università di Jena e vi studia teologia. Dopo due semestri, abbandona gli studi teologici e si immatricola a Lipsia, e nel 1783 a Wittenberg. Per via della sua condizione di povertà, è costretto a interrompere gli studi universitari.
- 1785-1789** Lavora e guadagna in veste di precettore. Nel 1788, dà alle stampe alcune recensioni letterarie. Nel settembre dello stesso anno, si reca a Zurigo in qualità di precettore presso la famiglia Ott. Qui fa rapidamente la conoscenza del pastore Lavater e di altri importanti personaggi zurighesi. Fa la conoscenza anche di Johanna Rahn, nipote di Klopstock, che diventerà in seguito sua moglie.
- 1790** Sul finire della primavera si dirige a Varsavia. Ma vi si trattiene per un esiguo numero di giorni. Riparte subito verso Königsberg, alla metà di luglio, e non appena vi giunge, si reca subito a sentire una lezione di Kant, dal quale resta tuttavia delusissimo: gli sembra noioso e “letargico”. Non di meno, decide di rimanere a Königsberg per studiare il *Kritizismus* kantiano. Per attirare l’attenzione di Kant, decide di comporre il *Saggio di critica di ogni rivelazione* e, nell’ottobre dello stesso anno, si reca a Krockow in veste di precettore.
- 1792** A maggio viene pubblicato, in forma anonima, il *Saggio*

di critica di ogni rivelazione. Tutti pensano che l'autore sia Kant, il quale interviene pubblicamente per chiarire che il testo non è suo. Il filosofo di Königsberg spende parole di elogio per Fichte. Questi, nel frattempo, si è spostato a Danzica, dove compone il primo fascicolo del *Contributo a rettifica dei giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*. Il testo verrà pubblicato nell'aprile dell'anno seguente, anche questa volta in forma anonima.

- 1793** Rientra a Zurigo e, a giugno, si sposa con Johanna Rahn. Conduce un'assidua lettura delle principali opere filosofiche del momento. Lavater gli avanza la richiesta di tenere un ciclo di lezioni su questo tema, a Zurigo.
- 1794** Gli viene offerta la cattedra di filosofia a Jena, che Fichte accetta con entusiasmo, "senza condizioni". Tra marzo e aprile, compone il testo programmatico *Sul concetto della dottrina della scienza*. A maggio è a Jena, dove inizia un ciclo di lezioni pubbliche sul tema *Missione del dotto* e, in parallelo, un ciclo di lezioni private sul tema della "filosofia teoretica". Mentre svolge le lezioni, inizia a redigere il *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, i cui sedicesimi vengono stampati *pro manuscripto*. A giugno, è offerto a Goethe in persona il primo sedicesimo. Le lezioni fichtiane cominciano ad avere un successo travolgente quanto inaspettato. Fichte, inoltre, stringe amicizia con Schiller e si impegna per introdurre ordine nelle corporazioni studentesche, cosa che ben presto lo condurrà a confliggere con larga parte degli studenti.
- 1795** Si verificano reiterate aggressioni ai danni di Fichte e della sua casa da parte delle corporazioni studentesche. Il filosofo non si sente tutelato dal senato accademico e, sul finire di aprile, abbandona Jena per ritirarsi in campagna, al sicuro da ogni aggressione. In ottobre rientra a Jena e intraprende un ciclo di lezioni sul diritto naturale.

- 1796** Tiene il suo primo corso di morale e, nel mentre, viene pubblicato il primo volume sul *Fondamento di diritto naturale*.
- 1798** Dà alle stampe il *Sistema di etica (Sittenlehre)* e, in ottobre, prende il via il sofferto *Atheismusstreit*: in forza delle sue posizioni radicali, Fichte è accusato di ateismo.
- 1799** Il 29 marzo, Fichte rassegna le dimissioni, che subito vengono accettate. A inizio luglio abbandona Jena e si reca a Berlino. A partire da ottobre tiene discorsi presso una loggia massonica e compone il celebre testo su *La destinazione dell'uomo*.
- 1800** Dà alle stampe il manoscritto sullo *Stato commerciale chiuso* e redige un cospicuo numero di testi in difesa del proprio sistema filosofico. Inizia l'alterco teorico con Schelling, astro che sta oscurando Fichte nel firmamento filosofico.
- 1802** Rompe definitivamente il rapporto con Schelling e progetta di dare alle stampe una nuova esposizione della *Wissenschaftslehre*.
- 1804** A Berlino tiene una serie di corsi privati sulla *Wissenschaftslehre*. A novembre, principia un ciclo di conferenze di filosofia della storia sui *Tratti fondamentali del tempo presente*.
- 1805** L'Accademia delle Scienze rigetta la candidatura di Fichte. Il governo lo nomina Professore a Erlangen, dove a maggio inizia le sue lezioni. Rientra a Berlino in autunno.
- 1806** Tiene il ciclo di lezioni sull'*Avviamento alla vita beata*. Nel mese di ottobre, in seguito alla disfatta dei Prussiani a Jena, abbandona Berlino e si spinge a Königsberg, dove si erano ritirati il governo e la corte.
- 1807** Con riscontri deludenti da parte del pubblico, Fichte tiene un corso all'Università di Königsberg. Legge con

passione Machiavelli e stende alcuni saggi sul problema politico. Sul finire di agosto, rientra a Berlino, dove redige un progetto per l'Università che deve essere istituita. Il 13 dicembre, inizia a tenere, in una sala dell'Accademia, gli incendiari *Discorsi alla nazione tedesca*.

- 1808** Il 20 marzo conclude il ciclo dei *Discorsi alla nazione tedesca*, che, sul finire di maggio, appaiono raccolti in un unico volume. A luglio, Fichte si ammala gravemente: ha problemi alla vista e ha una mano che è praticamente paralizzata. Solo dopo un anno si sentirà ristabilito, ma non lo sarà mai del tutto.
- 1810** Su suggerimento di Wilhelm von Humboldt, Fichte viene nominato, il 20 maggio, Professore della nuova Università di Berlino. In agosto è designato Decano (ossia Preside) della Facoltà di Filosofia.
- 1811** Il 17 luglio viene eletto Rettore dell'Università e prende servizio il primo settembre. Ha frequenti tensioni con il senato accademico e con le autorità ministeriali, per via di faccende amministrative e disciplinari.
- 1812** Il 16 aprile rassegna le dimissioni dalla carica di Rettore.
- 1813** Chiede di essere impiegato come Cappellano militare nella guerra contro i Francesi e partecipa alle esercitazioni militari, senza però smettere di tenere i corsi in Università.
- 1814** In seguito a una breve ma folgorante malattia, muore. È il 29 gennaio.

NOTA EDITORIALE

Il testo tedesco di *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) pubblicato a fronte della traduzione è tratto dalla seguente edizione delle opere di J.G. Fichte: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, a cura di I.H. Fichte, Band 6, Berlin 1845/1846, pp. 291-346. La paginazione originale è indicata tra parentesi quadre all'interno del testo tedesco. L'edizione a cura di I.H. Fichte non presenta differenze di rilievo rispetto a quella della *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth e H. Jacob, Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ss., I, 3, pp. 1-68.

Desidero ringraziare per i preziosi suggerimenti e per la paziente rilettura di questo lavoro il dott. Marco Bruni e il dott. Corrado Claverini.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

EINIGE VORLESUNGEN ÜBER DIE
BESTIMMUNG DES GELEHRTEN

ALCUNE LEZIONI SULLA
MISSIONE DEL DOTTO

VORBERICHT

[291] Diese Vorlesungen wurden im verflossenen Sommer-Halbjahre vor einer beträchtlichen Anzahl der bei uns studirenden Jünglinge gehalten. Sie sind der Eingang in ein Ganzes, das der Verfasser vollenden, und zu seiner Zeit dem Publicum vorlegen will. Eine äussere Veranlassung, die weder zur richtigen Beurtheilung, noch zum richtigen Verstehen dieser Blätter etwas beitragen kann, bewog ihn, diese fünf ersten Vorlesungen abgesondert abdrucken zu lassen, und zwar gerade so, wie er sie gehalten, ohne daran ein Wort zu ändern. Dies möge ihn über manche Nachlässigkeit im Ausdrucke entschuldigen. – Bei seinen übrigen Arbeiten konnte er diesen Aufsätzen nicht gleich anfangs diejenige Vollendung geben, die er ihnen wünschte. Dem mündlichen Vortrage hilft man durch Declamation nach. Für den Abdruck sie umzuändern war gegen eine Neben-Absicht desselben.

Es kommen in diesen Vorlesungen mehrere Aeusserungen vor, die nicht allen Lesern gefallen werden. Aber daraus ist dem Verfasser kein Vorwurf zu machen; denn er hat bei seinen Untersuchungen nicht darauf gesehen, ob etwas gefallen oder misfallen werde, sondern ob es wahr seyn möge, und was er nach seinem besten Wissen für wahr hielt, hat er gesagt, so gut ers vermocht.

PREMESSA

Queste lezioni sono state tenute, nel corso del semestre estivo che è appena trascorso, a un numero veramente ragguardevole dei nostri studenti¹. Tali lezioni vanno a formare la premessa di una più vasta opera che l'autore desidera portare a compimento e presentare al pubblico quando sarà il momento giusto². Però un fatto esterno, che non può giovare né a un retto giudizio né a una precisa comprensione di queste pagine, ha spinto l'autore a far pubblicare in forma disgiunta queste prime cinque lezioni, e in realtà esattamente nella forma in cui le ha tenute, senza mutare in esse neppure un termine. Che questo possa far sì che gli vengano perdonate le non poche inesattezze racchiuse nella sua forma espositiva³. Dal momento che l'autore è assorbito dalla stesura di altre opere⁴, non ha avuto modo di dare a questi brevi testi la forma perfezionata e ultimata che avrebbe voluto. Nell'esposizione orale si può porre rimedio all'assenza di tale forma tramite il talento oratorio. Del resto, l'elaborazione di un'edizione rivista ed emendata contrastava con uno degli obiettivi secondari che lo scritto si prefigge.

Nelle seguenti lezioni figurano non poche formule che non risulteranno gradite a tutti quanti i lettori. Però non è possibile rinfacciare all'autore questo fatto. Nelle sue indagini, egli non si è curato del fatto che qualcosa potesse risultare gradito oppure no, quanto invece del fatto che quel qualcosa fosse corrispondente al vero⁵. Quel che reputava fosse vero in base al suo sapere argomentato nel modo migliore, l'autore l'ha esplicitato nel modo più efficace che gli sia stato possibile.

Aber ausser jener Art von Lesern, die ihre Gründe haben, sich das Gesagte misfallen zu lassen, dürfte es noch andere geben, die es wenigstens für unnütz erklären, weil es sich [292] nicht ausführen lasse, Und weil demselben in der wirklichen Welt, so wie sie nun einmal ist, nichts entspreche; ja es ist zu befürchten, dass der grösste Theil der übrigen rechtlichen, ordentlichen und nüchternen Leute so urtheilen werde. Denn obgleich in allen Zeitaltern die Anzahl derjenigen, welche fähig waren, sich zu Ideen zu erheben, die kleinere war, so ist doch aus Gründen, die ich hier recht wohl verschweigen kann, diese Anzahl nie kleiner gewesen, als eben jetzo. Indess man in demjenigen Umkreise, den die gewöhnliche Erfahrung um uns gezogen, allgemeiner selbst denkt, und richtiger urtheilt, als vielleicht je, sind die mehrsten völlig irre und geblendet, sobald sie auch nur eine Spanne über denselben hinausgehen sollen. Wenn es unmöglich ist, in diesen den einmal ausgelöschten Funken des höheren Genius wieder anzufachen, muss man sie ruhig in jenem Kreise bleiben, und insofern sie in demselben nützlich und unentbehrlich sind, ihnen ihren Werth in und für denselben ungeschmälert lassen. Aber wenn sie darum nun selbst verlangen, alles zu sich herabzuziehen, wozu sie sich nicht erheben können, wenn sie z.B. fordern, dass altes Gedruckte sich als ein Koch-Buch, oder als ein Rechen-Buch, oder als ein Dienst-Reglement solle gebrauchen lassen, und alles verschreien, was sich so nicht brauchen lässt, so haben sie selbst um ein Grosses Unrecht.

Tuttavia, accanto a lettori di quel genere, che hanno le loro ragioni per ritenere spiacevoli le affermazioni che vengono qui esposte, ve ne potrebbero essere altri che le considerano solamente inutili, o per il fatto che non sarebbero attuabili, o perché non troverebbero alcuna corrispondenza con il mondo reale, per come effettivamente è⁶. Bisogna anzi paventare che questo scritto sia valutato esattamente in questa maniera ad opera della maggior parte del pubblico, composto tra l'altro da soggetti integri, corretti e dalla mente lucida. E infatti, ancorché non si possa negare che erano sempre in minoranza, in ogni fase storica, quelli che sapevano innalzarsi a un cosmo ideale, mai come oggi, per motivi di cui posso anche non parlare, tale minoranza è stata a tal punto ristretta⁷. Mentre, per quel che concerne quella sfera fenomenica che l'abituale esperienza fissa attorno a noi, generalmente si pensa adesso con maggiore autonomia e si valuta con maggiore precisione rispetto a quanto non si sia probabilmente mai fatto in precedenza, la maggior parte dei soggetti è invece del tutto immersa nell'ignoranza e, quasi fosse cieca, non appena ha da superare quella sfera sia pure solamente di un passo. Se è impossibile riaccendere in questi soggetti la fiamma ormai sopita del genio più elevato, occorre abbandonarli serenamente ad albergare in quella sfera e, qualora risultino in essa di qualche utilità e magari indispensabili, è bene riconoscere la loro rilevanza, però solo limitatamente a quella sfera. Però questi soggetti commettono uno sbaglio ciclopico, qualora, in forza della loro incapacità di innalzarsi, chiedano perfino di abbassare ogni cosa al loro grado, accampando ad esempio la pretesa che tutti quanti i testi possano essere impiegati a mo' di ricettario, di manuale di aritmetica oppure di regolamento di servizio, e spregiando tutto quel che non può essere impiegato in quella specifica maniera⁸.

Dass Ideale in der wirklichen Welt sich nicht darstellen lassen, wissen wir anderen vielleicht so gut, als sie, vielleicht besser. Wir behaupten nur, dass nach ihnen die Wirklichkeit beurtheilt, und von denen, die dazu Kraft in sich fühlen, modificirt werden müsse. Gesetzt, sie könnten auch davon sich nicht überzeugen, so verlieren sie dabei, nachdem sie einmal sind, was sie sind, sehr wenig; und die Menschheit verliert nichts dabei. Es wird dadurch bloss das klar, dass nur auf sie nicht im Plane der Veredlung der Menschheit gerechnet ist. Diese wird ihren Weg ohne Zweifel fortsetzen; über jene wolle die gütige Natur walten, und ihnen zu rechter Zeit Regen und Sonnenschein, zuträgliche Nahrung, und ungestörten Umlauf der Säfte, und dabei – kluge Gedanken verleihen!

Jena zur Michaelis-Messe 1794.

Come loro, e forse pure meglio di loro, siamo a conoscenza del fatto che gli ideali non si lasciano esporre nel mondo effettivo. Noi sosteniamo solamente che il reale andrebbe misurato sulla base degli ideali e trasformato ad opera di quanti se ne sentano in grado⁹. Una volta che si sia ipotizzato che questi soggetti potrebbero pure non persuadersi di ciò, ad ogni modo, preso atto di ciò che essi sono, avrebbero davvero poco da perdere e l'umanità non ci perderebbe proprio un bel niente. A partire da questo fatto, diventa lampante solamente che non si può fare affidamento su tali soggetti in vista di un progetto rivolto all'avanzamento del genere umano¹⁰. L'umanità seguirà indubbiamente lungo la sua strada. Che la natura propizia voglia assistere tali soggetti e concedere loro, a tempo debito, la pioggia e la luminosità solare, un nutrimento che basta per una serena vita vegetativa, e accanto a tutto questo magari pure riflessioni intelligenti!

Jena, in occasione della fiera di San Michele¹¹, 1794.

ERSTE VORLESUNG.
UEBER DIE BESTIMMUNG DES MENSCHEN AN SICH.

[293] Die Absicht der Vorlesungen, welche ich heute eröffne, ist Ihnen zum Theil bekannt. Ich möchte beantworten, oder vielmehr, ich möchte Sie, meine Herren, veranlassen, sich zu beantworten folgende Fragen: Welches ist die Bestimmung des Gelehrten? welches sein Verhältniss zu der gesammten Menschheit sowohl, als zu den einzelnen Ständen in derselben? durch welche Mittel kann er seine erhabene Bestimmung am sichersten erreichen?

Der Gelehrte ist nur insofern ein Gelehrter, inwiefern er anderen Menschen entgegengesetzt wird, die das nicht sind; sein Begriff entsteht durch Vergleichung, durch Beziehung auf die Gesellschaft: unter der nicht etwa bloss der Staat, sondern überhaupt jede Aggregation vernünftiger Menschen verstanden wird, die im Raume bei einander leben und dadurch in gegenseitige Beziehungen versetzt werden.

Die Bestimmung des Gelehrten, insofern er das ist, ist demnach nur in der Gesellschaft denkbar; und also setzt die Beantwortung der Frage: welches ist die Bestimmung des Gelehrten? die Beantwortung einer anderen voraus; der folgenden: welches ist die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft?

Die Beantwortung dieser Frage setzt wiederum die Beantwortung einer anderen noch höheren voraus – der: welches ist die Bestimmung des Menschen an sich? d.h.

PRIMA LEZIONE.
LA DESTINAZIONE DELL'UOMO IN QUANTO TALE

Conoscete già, almeno parzialmente, l'obiettivo delle lezioni che con oggi comincio. Desidererei fornire una risposta o, meglio, desidererei indurvi, miei signori, a fornirla agli interrogativi che seguono: qual è la missione del dotto¹²? Quale il suo nesso sia con la globalità del genere umano, sia con gli eterogenei ceti che lo compongono¹³? Tramite quali mezzi l'uomo di cultura può concretizzare, in maniera assolutamente certa, la sua sublime missione?¹⁴

L'intellettuale è tale solamente nella misura in cui lo si contrapponga ai restanti uomini, ai non-intellettuali¹⁵. Pertanto, il suo concetto deriva da una relazione, da un nesso con la società; con quest'ultima parola non si allude solamente allo Stato¹⁶, bensì, in termini più generali, a qualsivoglia unione di uomini ragionevoli che conducano la loro esistenza in uno spazio stando vicini tra loro e, per ciò stesso, vengano a istituire una relazione vicendevole¹⁷.

La missione del dotto, nella misura in cui egli sia veramente tale, può, pertanto, essere intesa unicamente nella sfera della società¹⁸. E, pertanto, la risposta all'interrogativo intorno alla missione dell'intellettuale¹⁹ ha quale presupposto la risposta a un ulteriore quesito, che è il seguente: qual è la destinazione dell'uomo in società²⁰?

La risposta a tale quesito ha a sua volta, quale presupposto, la risposta a un ulteriore quesito, che è di maggior valore ancora: vale a dire quale sia la destinazione del-

des Menschen, insofern er bloss als Mensch, bloss nach dem Begriffe des Menschen überhaupt gedacht wird; – isoliert, und ausser aller [294] Verbindung, die nicht in seinem Begriffe nothwendig enthalten ist.

Ich darf Ihnen wohl jetzt ohne Beweis sagen, was mehreren unter Ihnen ohne Zweifel schon längst bewiesen ist, und was andere dunkel, aber darum nicht weniger stark fühlen, dass die ganze Philosophie, dass alles menschliche Denken und Lehren, dass Ihr ganzes Studiren, dass alles, was ich insbesondere Ihnen je werde vortragen können, auf nichts anderes abzwecken kann, als auf die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen, und ganz besonders der letzten höchsten: Welches ist die Bestimmung des Menschen überhaupt, und durch welche Mittel kann er sie am sichersten erreichen?

Zwar nicht für die Möglichkeit des Gefühls dieser Bestimmung, wohl aber für die deutliche, klare und vollständige Einsicht in dieselbe wird die ganze Philosophie, und zwar eine gründliche und erschöpfende Philosophie vorausgesetzt. – Diese Bestimmung des Menschen an sich ist zugleich der Gegenstand meiner heutigen Vorlesung. Sie sehen, meine Herren, dass ich das, was ich darüber zu sagen habe, in dieser Stunde nicht vollständig aus seinen Gründen ableiten kann, wenn ich nicht in dieser Stunde die ganze Philosophie abhandeln will. Aber ich kann es auf Ihr Gefühl aufbauen. – Sie sehen zugleich, dass die Frage, welche ich in meinen öffent-

l'uomo in quanto tale²¹, ossia dell'uomo quando viene inteso solamente in quanto uomo, solamente sul fondamento del concetto di uomo in generale, isolato in se stesso e prescindendo da ogni nesso che non sia racchiuso di necessità nel suo concetto²².

Orbene, senza bisogno di portare prove a sostegno di questa mia tesi, io posso con diritto sostenere quel che per la maggior parte di voi è già indubbiamente da parecchio tempo lampante²³ e che altri sentono in maniera oscura, ma non per questo in maniera meno intensa. In altri termini, posso sostenere che tutta quanta la filosofia, tutto quanto il pensiero e la scienza propri dell'uomo, tutti quanti i vostri studi, e soprattutto tutto quel che io potrò esporvi, non possono avere alcun altro obiettivo all'infuori di quello di rispondere agli interrogativi che ho elencato in precedenza, e specialmente all'ultimo e maggiormente rilevante di quegli interrogativi: quale sia la destinazione dell'uomo in generale, e tramite quali strumenti egli possa concretizzarla in modo massimamente certo²⁴.

A dire il vero, la filosofia nel suo complesso, e anzi una filosofia robusta e soddisfacente, è il necessario presupposto se non per la possibilità stessa che tale destinazione sia percepita, almeno per uno studio di essa che risulti adamantino, preciso ed esaustivo²⁵. Tale destinazione dell'uomo in sé è, contemporaneamente, il tema della mia odierna lezione. Miei signori, potete facilmente capire che, nel tempo di cui dispongo, quanto devo dirvi intorno a questo tema non mi è dato dedurlo in maniera compiuta dalle sue basi, a meno che io non avanzi la pretesa di affrontare tutta quanta la filosofia in quest'unica ora²⁶. Tuttavia, posso procedere prendendo le mosse dal vostro sentire.

Notate, al tempo stesso, che l'interrogativo al quale

lichen Vorlesungen beantworten will: welches ist die Bestimmung des Gelehrten, – oder was eben soviel heisst, wie sich zu seiner Zeit ergeben wird – die Bestimmung des höchsten wahrsten Menschen, die *letzte* Aufgabe für alles philosophische Forschen; – so wie die: welches ist die Bestimmung des Menschen überhaupt, deren Beantwortung ich in meinen Privatvorlesungen zu begründen, heute aber nur kurz anzudeuten gedenke, – die *erste* Aufgabe für dasselbe ist. Ich gehe jetzt an die Beantwortung der aufgegebenen Frage.

Was das eigentlich geistige im Menschen, das reine Ich, – schlechthin an sich – isolirt – und ausser aller Beziehung auf etwas ausser demselben – seyn würde? – diese Frage ist unbeantwortlich – und genau genommen enthält sie einen Widerspruch mit sich selbst. Es ist zwar nicht wahr, dass [295] das reine Ich ein Product des Nicht-Ich – so nenne ich alles, was als ausser dem Ich befindlich gedacht, was von dem Ich unterschieden und ihm entgegengesetzt wird – dass das reine Ich, sage ich, ein Product des Nicht-Ich sey: – ein solcher Satz würde einen transcendentalen Materialismus ausdrücken, der völlig vernunftwidrig ist – aber es ist sicher wahr, und wird an seinem Orte streng erweisen werden, dass das Ich sich seiner selbst nie bewusst wird, noch bewusst werden kann, als in seinen empirischen Bestimmungen, und dass diese empirischen Bestimmungen nothwendig ein Etwas ausser dem Ich voraussetzen. Schon der Körper des Menschen den er *seinen* Körper nennt, ist etwas ausser dem Ich. Ausser dieser Verbindung wäre er auch nicht einmal ein Mensch, sondern etwas für uns schlechthin ungedenkbares; wenn man ein solches, das nicht einmal ein Gedankending ist, noch ein Etwas nennen kann.

desidero fornire una risposta durante le mie lezioni pubbliche, ossia quale sia la missione dell'intellettuale²⁷ – cioè, e questo apparirà evidente a tempo debito, la destinazione dell'uomo in senso autentico²⁸ –, costituisce l'*obiettivo ultimo* dell'intera investigazione filosofica²⁹: proprio come per essa costituisce il *primo compito* l'interrogativo intorno alla destinazione dell'uomo in generale (della cui risposta tratto nel mio corso di lezioni private³⁰, mentre oggi non faccio che trattarlo per rapidi cenni). Mi accingo, adesso, a rispondere al quesito che mi sono posto.

Che cosa sia il lato autenticamente spirituale nell'uomo, il puro Io, inteso meramente in sé, isolato e sciolto da qualsivoglia nesso con qualsiasi realtà ad esso esterna³¹: questo problema non può essere risolto e, a ben vedere, racchiude un'intima contraddizione. Non è, infatti, vero che il puro Io sia un prodotto del non-Io (intendo con quest'espressione tutto quel che viene pensato come sussistente esternamente rispetto all'Io, come da esso disgiunto e ad esso contrapposto³²); ripeto, non è vero che l'Io sia prodotto dal non-Io. Tale affermazione sarebbe formulazione di un materialismo trascendentale³³, scevro di ogni razionalità³⁴. Tuttavia, è indubitabilmente vero – e, a tempo debito, lo si proverà rigorosamente – che l'Io non diventa mai cosciente di se stesso, e non potrebbe in alcun caso diventarlo, se non in virtù delle sue determinazioni empiriche³⁵, che hanno per presupposto un che di esterno rispetto all'Io³⁶. Già il corpo dell'uomo, che egli definisce il *suo* corpo, è un che di esteriore rispetto all'Io³⁷. Senza tale nesso, egli non sarebbe neppure un uomo, sarebbe invece qualcosa³⁸ che non potremmo attingere tramite il pensiero, supponendo che sia possibile definire un qualcosa quel che non è nemmeno possibile pensare³⁹.

– Den Menschen an sich und isolirt betrachten, heisst demnach weder hier, noch irgendwo: ihn bloss als reines Ich, ohne alle Beziehung auf irgend etwas ausser seinem reinen Ich betrachten; sondern bloss, ihn ausser aller Beziehung auf vernünftige Wesen seines Gleichen denken.

Und, wenn er so gedacht wird, was ist seine Bestimmung? was kommt ihm als Menschen, seinem Begriffe nach, zu, das unter den uns bekannten Wesen dem Nicht-Menschen nicht zukommt? wodurch unterscheidet er sich von allem, was wir unter den uns bekannten Wesen nicht Mensch nennen? – –

Von etwas positivem muss ich ausgehen, und da ich hier nicht von dem absoluten positivem dem Satze: Ich bin, ausgehen kann, so muss ich indessen einen Satz als Hypothese aufstellen, der im Menschengefühl unaustilgbar liegt – der das Resultat der gesammten Philosophie ist, der sich streng erweisen lässt – und den ich in meinen Privatvorlesungen streng erweisen werde; den Satz: So gewiss der Mensch Vernunft hat, ist er sein eigener Zweck. d.h. er ist nicht weil etwas anderes seyn soll, – sondern er ist schlechthin, weil *Er* seyn soll: sein blosses Seyn ist der letzte Zweck seines Seyns, oder, welches eben soviel heisst, man kann ohne Widerspruch nach keinem Zwecke seine Seyns fragen. Er ist, *weil* er ist Dieser [296] Charakter des absoluten Seyns, des Seyns um sein selbst willen, ist sein Charakter oder seine Bestimmung, insofern er bloss und lediglich als vernünftiges Wesen betrachtet wird.

Esaminare l'uomo in sé considerato, isolato, non può, in alcun caso, significare intenderlo come un puro Io, vale a dire facendo astrazione da qualunque nesso con qualunque cosa esterna rispetto al suo puro Io; semplicemente, significa intenderlo a prescindere da qualunque nesso con esseri razionali a lui simili. E qual è la destinazione dell'uomo una volta che venga inteso in questa maniera? Qualora lo si pensi secondo il suo concetto, che cosa è di sua competenza, in quanto uomo, che invece non è di competenza del non-Uomo tra gli altri enti di cui siamo a conoscenza? In che cosa si differenzia da tutti quanti gli esseri di cui siamo a conoscenza e che non chiamiamo uomini?

Devo partire da un qualcosa di positivo, e dato che, in questa sede, non posso prendere le mosse dall'assioma positivo in assoluto (ossia dalla tesi: Io sono), devo pertanto, nel mentre, esprimerne un altro nella forma dell'ipotesi. Quest'altro assioma sta nell'animo umano, in maniera incancellabile, e costituisce l'esito terminale di tutta quanta la scienza filosofica, si lascia provare in maniera rigorosa, e ne fornirò una precisa dimostrazione nelle mie lezioni private. La tesi è quella che segue: ammesso che l'uomo sia dotato di ragione, egli è per se stesso il proprio obiettivo, ossia non esiste per il fatto che deve esistere qualcos'altro, bensì, viceversa, esiste puramente perché egli *deve* esistere⁴⁰. Il suo puro esserci rappresenta l'obiettivo ultimo del suo essere, o, da una diversa angolatura, non è possibile andare in cerca di alcun altro obiettivo del suo essere senza precipitare in una contraddizione. Egli è *per il fatto stesso che è*. Tale prerogativa dell'essere assoluto, dell'essere di per sé, costituisce il suo carattere peculiare e la sua destinazione, qualora venga inteso unicamente quale ente dotato di ragione⁴¹.

Aber dem Menschen kommt nicht bloss das absolute Seyn, das Seyn schlechthin; es kommen ihm auch noch besondere Bestimmungen dieses Seyns zu; *er ist* nicht bloss, sondern *er ist auch irgend etwas*; er sagt nicht bloss: ich bin; sondern er setzt auch hinzu: ich bin dieses oder jenes. Insofern er überhaupt ist, ist er vernünftiges Wesen; insofern er irgend etwas ist; was ist er dann? – Diese Frage haben wir zu beantworten.

Das, was er ist, ist er zunächst nicht darum, weil er ist; sondern darum, *weil etwas ausser ihm ist*. – Das empirische Selbstbewusstsein, d. i. das Bewusstsein irgend einer Bestimmung in uns, ist nicht möglich, ausser unter der Voraussetzung eines Nicht-Ich, wie wir schon oben gesagt haben und an seinem Orte beweisen werden. Dieses Nicht-Ich muss auf seine leidende Fähigkeit, welche wir Sinnlichkeit nennen, einwirken. Insofern also der Mensch etwas ist, ist er sinnliches Wesen. Nun aber ist er nach dem obigen zugleich vernünftiges Wesen, und seine Vernunft soll durch seine Sinnlichkeit nicht aufgehoben werden, sondern beide sollen neben einander bestehen. In dieser Verbindung verwandelt sich der obige Satz: Der Mensch ist, weil er ist – in den folgenden: *Der Mensch soll seyn, was er ist, schlechthin darum, weil er ist*, d.h. alles was er ist, soll auf sein reines Ich, auf seine blosse Ichheit bezogen werden; alles, was er ist, soll er schlechthin darum seyn, weil er ein Ich ist; und was er nicht seyn kann, weil er ein Ich ist, soll er Überhaupt gar nicht seyn. Diese, bis jetzt noch dunkle Formel wird sich sogleich aufklären.

Tuttavia, l'uomo non è dotato unicamente dell'assoluto essere, dell'essere in quanto tale. Egli è pure dotato delle determinazioni peculiari di tale essere. Egli non soltanto è, ma è *pure qualcosa*⁴². Non dice soltanto: io sono. Ma soggiunge: io sono questo o quell'altro. Dato che l'uomo in generale è, è indubbiamente un ente dotato di ragione. Però, nella misura in cui egli è un che di determinato, che cosa è allora? È questo l'interrogativo a cui occorre fornire una risposta.

Quel che egli è, non lo è, anzitutto, per il mero fatto che è, bensì per il fatto che *si dà qualcosa esternamente rispetto a lui*⁴³. L'autocoscienza empirica, vale a dire la coscienza di una qualsiasi determinazione in noi presente, non è possibile a meno che non si presupponga un non-Io, secondo quanto si è già sostenuto prima e secondo quanto proveremo a tempo debito. Tale non-Io deve esercitare un'azione sulla capacità di ricezione propria dell'uomo. Noi definiamo sensibilità tale capacità⁴⁴. Pertanto, l'uomo, nella misura in cui è qualcosa, è un ente sensibile. Del resto, stando a quanto sostenuto in precedenza, ne segue che l'uomo è, in pari tempo, un ente razionale e il suo versante razionale non dev'essere inferiore rispetto a quello sensibile⁴⁵. Viceversa, devono entrambi coesistere l'uno al fianco dell'altro. In coerenza con questo nesso, la summenzionata tesi, per cui l'uomo è per il fatto che è, si capovolge nella tesi che segue: *l'uomo ha da essere quel che è, per il mero fatto che egli è*⁴⁶. Detto con parole differenti, tutto quel che l'uomo è va riferito al suo mero Io, alla sua pura egoità. Tutto quel che egli è, egli lo deve essere per il mero fatto che è un Io. E quel che egli, nella misura in cui è un Io, non può essere, deve anche, in genere, non essere per niente. Questa formulazione, per ora sibillina, sarà immediatamente oggetto di chiarimento.

Das reine Ich lässt sich nur negativ vorstellen; als das Gegenteil des Nicht-Ich, dessen Charakter Mannigfaltigkeit ist – mithin als völlige absolute Einerleiheit; es ist immer Ein und ebendasselbe und nie ein anderes. Mithin lässt die obige Formel sich auch so ausdrücken: der Mensch soll stets einig mit sich selbst seyn; er soll sich nie widersprechen. – Nemlich, das reine Ich kann nie im Widerspruche mit sich selbst [297] stehen, denn es ist in ihm gar keine Verschiedenheit, sondern es ist stets Ein und ebendasselbe; aber das empirische, durch äussere Dinge bestimmte und bestimmbare Ich kann sich widersprechen; – und so oft es sich widerspricht, so ist das ein sicheres Merkmal, dass es nicht nach der Form des reinen Ich, nicht durch sich selbst, sondern durch äussere Dinge bestimmt ist. Und so soll es nicht seyn; denn der Mensch ist selbst Zweck; er soll sich selbst bestimmen und nie durch etwas fremdes sich bestimmen lassen; er soll seyn, was er ist, weil er es seyn will, und wollen soll. Das empirische Ich soll so gestimmt werden, wie es ewig gestimmt seyn könnte. Ich würde daher, – was ich bloss im Vorbeigehen und zur Erläuterung hinzufüge, – den Grundsatz der Sittenlehre in folgender Formel ausdrücken: Handle so, dass du die Maxime deines Willens als ewiges Gesetz für dich denken kannst. –

Die letzte Bestimmung aller endlichen vernünftigen Wesen ist demnach absolute Einigkeit, stete Identität, völlige Uebereinstimmung mit sich selbst. Diese absolute Identität ist die Form des reinen Ich und die einzige

L'Io puro si lascia raffigurare solamente in forma negativa, nei termini dell'antitesi del non-Io, il quale ha come cifra peculiare la molteplicità. In forza di questo motivo, l'Io puro viene inteso come una totale e assoluta identità con se stesso. Esso è sempre Uno e Uguale, e non è mai altra cosa. Conseguentemente, la summenzionata formulazione può pure essere illustrata nella maniera che segue: l'uomo deve sempre essere in accordo con sé, non deve mai entrare in contraddizione con se stesso⁴⁷. Nella fattispecie, l'Io puro non può mai entrare in contraddizione con se stesso, perché, al suo interno, non può trovare cittadinanza la molteplicità⁴⁸, ed esso è sempre Uno e Uguale. Tuttavia, l'Io empirico, determinabile e determinato tramite le realtà esterne rispetto a lui, può entrare in contraddizione con se stesso⁴⁹. Tutte le volte che ciò accade, si ha la prova certa che esso non è determinato in accordo con la forma dell'Io puro, ossia solamente tramite se stesso, bensì, al contrario, tramite le realtà esteriori⁵⁰. Però, non deve accadere questo, per il fatto che l'uomo è il suo obiettivo. Egli deve determinare se stesso e non lasciarsi determinare da qualcosa che sia esterno rispetto a lui. Egli deve essere quel che è per il fatto che desidera esserlo, e per il fatto che deve desiderarlo. All'Io empirico deve essere attribuita una inclinazione come se essa potesse essere valida per l'eternità. Pertanto, potrei – e vi accenno solamente di passaggio e con intenti illustrativi – formulare il principio cardinale della morale tramite la formula che segue: agisci in maniera tale da poter intendere la massima del tuo volere come una legge per te eterna⁵¹.

Pertanto, la determinazione ultima di tutti quanti gli enti razionali finiti è un'unicità totale, una ininterrotta identità, una pienamente sviluppata corrispondenza con sé. Tale identità totale è la forma, anzi l'unica forma

wahre Form desselben; oder vielmehr: an der Denkbarkeit der Identität wird der Ausdruck jener Form *erkannt*. Welche Bestimmung aber ewigdauernd gedacht werden kann, dieselbe ist der reinen Form des Ich gemäss. – Man verstehe dieses nicht halb, und nicht einseitig. Nicht etwa bloss der Wille soll stets enig mit sich selbst seyn, – von diesem ist nur in der Sittenlehre die Rede – sondern alle Kräfte des Menschen, welche an sich nur Eine Kraft sind, und bloss in ihrer Anwendung auf verschiedene Gegenstände unterschieden werden – sie alle sollen zu vollkommener Identität übereinstimmen, und unter sich zusammenstimmen.

Nun aber hängen die empirischen Bestimmungen unseres Ich, wenigstens ihrem grössten Theil nach, nicht von uns selbst, sondern von etwas ausser uns ab. Zwar ist der Wille in seinem Kreise, d. i. in dem Umfange der Gegenstände, auf welche er sich beziehen kann, nachdem sie dem Menschen bekannt worden, absolut frei, wie zu seiner Zeit streng wird erwiesen werden. Aber das Gefühl und die dasselbe voraussetzende [298] Vorstellung ist nicht frei, sondern hängt von den Dingen ausser dem Ich ab, deren Charakter gar nicht Identität, sondern Mannigfaltigkeit ist. Soll nun dennoch das Ich auch in dieser Rücksicht stets enig mit sich selbst seyn, so muss es unmittelbar auf die Dinge selbst, von denen das Gefühl und die Vorstellung des Menschen abhängig ist, zu wirken streben; der Mensch muss suchen, dieselben zu modificiren, und sie selbst zur Uebereinstimmung mit der reinen Form seines Ich zu bringen, damit nun auch die Vorstellung von ihnen, insofern sie von ihrer Beschaffenheit abhängt, mit jener Form überein-

autentica, del puro Io: è cioè sul fondamento della pensabilità di tale identità che è *conosciuta* la formulazione di quella forma. Per questa ragione, quella determinazione che può essere pensata quale durevolmente eterna è coerente con la pura forma dell'Io. Questo non deve essere concepito in forma parziale o univoca. Non è solamente il volere a dover essere in ininterrotto accordo con se stesso: è questo l'argomento della sola morale. Viceversa, tutte quante le energie umane – che, prese di per sé, costituiscono una forza unitaria e vanno a differenziarsi unicamente nel loro esercizio su oggetti differenti –, tutte le energie, dicevo, devono confluire in una assoluta identità ed essere in reciproco accordo⁵².

Tuttavia, le determinazioni empiriche del nostro Io non dipendono, se non altro per la maggior parte, da noi, bensì da qualcosa che è esterno rispetto a noi. Indubbiamente – secondo quanto verrà provato, a tempo debito, in maniera rigorosa – il volere è totalmente libero nell'ambito che gli è proprio, vale a dire nella sfera degli oggetti a cui tale volere può riferirsi una volta che essi siano stati conosciuti ad opera dell'uomo. Però, non è libera la percezione dei sensi e la rappresentazione incardinata su tale percezione⁵³. Viceversa, essa è dipendente dalle cose esteriori rispetto all'Io e il carattere specifico di tali realtà esterne non è affatto l'identità, ma la molteplicità eterogenea. Se, però, pure in questo caso l'Io deve sempre essere in armonia con se stesso, allora esso ha da provare ad agire in maniera immediata sulle realtà stesse da cui dipende la percezione dei sensi e la rappresentazione dell'uomo⁵⁴. L'uomo ha da provare a trasformarle⁵⁵ e a far sì che esse corrispondano con la forma pura del suo Io, in modo che sia coerente con quella forma pure la loro rappresentazione, in quanto dipenda da essa pure la loro rappresentazione. Questa

stimme. – Diese Modification der Dinge nun, wie sie nach unseren nothwendigen Begriffen von ihnen seyn sollen, ist nicht durch den blossen Willen möglich, sondern es bedarf dazu auch einer gewissen Geschicklichkeit, die durch Uebung erworben und erhöht wird.

Ferner, was noch wichtiger ist, unser empirisch bestimmbares Ich selbst nimmt durch den ungehinderten Einfluss, der Dinge auf dasselbe, dem wir uns unbefangen überlassen, so lange unsere Vernunft noch nicht erwacht ist, gewisse Biegungen an, die mit der Form unseres reinen Ich unmöglich übereinstimmen können, da sie von den Dingen ausser uns herkommen. Um diese auszutilgen und uns die ursprüngliche reine Gestalt wiederzugeben – dazu reicht gleichfalls der blosse Wille nicht hin, sondern wir bedürfen auch dazu jener Geschicklichkeit, die durch Uebung erworben und erhöht wird.

Die Erwerbung dieser Geschicklichkeit theils unsere eigenen vor dem Erwachen unserer Vernunft und des Gefühls unserer Selbstthätigkeit entstandenen fehlerhaften Neigungen zu unterdrücken und auszutilgen; theils die Dinge ausser uns zu modificiren und sie nach unseren Begriffen umzuändern, – die Erwerbung dieser Geschicklichkeit, sage ich, heisst *Cultur*; und der erworbene bestimmte Grad dieser Geschicklichkeit wird gleichfalls so genannt. Die *Cultur* ist nur nach Graden verschieden; aber sie ist unendlich vieler Grade fähig. Sie ist das letzte und höchste Mittel für den Endzweck des Menschen, die völlige Uebereinstimmung mit sich selbst, – wenn der Mensch als vernünftig, sinnliches Wesen; – sie ist selbst letzter [299] Zweck, wenn er als bloss sinnliches Wesen betrachtet wird. Die Sinnlichkeit

trasformazione delle realtà nella forma che esse devono adottare in base ai concetti necessari che abbiamo di esse non è attuabile solamente tramite la volontà. Viceversa, per poter compiere tale trasformazione ci vuole pure una qualche capacità che viene acquisita e consolidata esercitandosi.

E poi – cosa che è ancora più rilevante – addirittura il nostro Io empiricamente determinabile patisce talune trasformazioni ad opera dell'incidenza non osteggiata delle realtà esterne, a cui ci affidiamo in maniera naturale allorché non si è ancora svegliata la nostra ragione. Si tratta di trasformazioni che non è possibile armonizzare con la forma del nostro Io puro, in quanto giungono dalle realtà a noi esterne. Per poter rimuovere tali realtà esterne e riconquistare la nostra iniziale forma pura, il solo volere non è nemmeno questa volta sufficiente e abbiamo pure qui bisogno di quella capacità che si guadagna e si consolida esercitandosi.

Il conseguimento di questa abilità, o di sopire e rimuovere le nostre personali tendenze sbagliate che si sono generate prima del risveglio della ragione e della coscienza della nostra autonomia, o di trasformare le realtà esterne rispetto a noi e di cambiarle in accordo con i nostri concetti: il conseguimento di questa abilità, dicevo, reca il nome di *cultura*⁵⁶, ed è definito nella stessa maniera il preciso livello di questa abilità che viene conseguito. La cultura si distingue unicamente in virtù dei suoi livelli, che sono incalcolabili⁵⁷. Essa costituisce il più alto, nonché l'unico, strumento per pervenire all'obiettivo ultimo dell'uomo, la perfetta corrispondenza con sé, allorché venga inteso come un ente dotato di ragione e di sensibilità⁵⁸. Al contrario, allorché l'uomo sia inteso come un ente puramente sensibile, allora la cultura diventa essa stessa l'obiettivo finale. La sensibili-

soll cultivirt werden: das ist das höchste und letzte, was sich mit ihr vornehmen lässt. –

Das endliche Resultat aus allem Gesagten ist folgendes: Die vollkommene Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und – damit er mit sich selbst übereinstimmen könne – die Uebereinstimmung aller Dinge ausser ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen, – den Begriffen, welche bestimmen, wie sie seyn *sollen*, – ist das letzte höchste Ziel des Menschen. Diese Uebereinstimmung überhaupt ist, dass ich in die Terminologie der kritischen Philosophie eingreife, dasjenige, was Kant *das höchste Gut* nennt: welches höchste Gut an sich, wie aus dem obigen hervorgeht, gar nicht zwei Theile hat, sondern völlig einfach ist: es ist – *die vollkommene Uebereinstimmung eines vernünftigen Wesens mit sich selbst*. In Beziehung auf ein vernünftiges Wesen, das von den Dingen ausser sich abhängig ist, Lässt dasselbe sich als zweifach betrachten: – als Uebereinstimmung *des Willens* mit der Idee eines ewig gelten den Willens, oder – *sittliche Güte* – und als Uebereinstimmung *der Dinge ausser uns* mit unserem Willen (es versteht sich mit unserem vernünftigen Willen) oder *Glückseligkeit*. – Es ist also – im Vorbeigehen sey dies erinnert – so wenig wahr, dass der Mensch durch die Begierde nach Glückseligkeit zur sittlichen Güte bestimmt werde; dass vielmehr der Begriff der Glückseligkeit selbst und die Begierde nach ihr, erst aus der sittlichen Natur des Menschen entsteht – Nicht – *das ist gut, was glücklich macht*; sondern – *nur das macht glücklich, was gut ist*. Ohne Sittlichkeit ist keine Glückseligkeit möglich. *Angenehme* Gefühle zwar sind ohne sie, und selbst im Gegenstreite gegen sie möglich, und wir werden an seinem Orte sehen, warum? aber

tà va disciplinata⁵⁹: è esattamente questo il massimo che, per quel che le concerne, ci si può imporre⁶⁰.

È questo l'esito terminale di quanto si è fin qui sostenuto: l'obiettivo ultimo e più elevato dell'uomo è la compiuta corrispondenza con se stesso – e, perché egli possa essere corrispondente con se stesso – la perfetta corrispondenza di tutte quante le realtà esterne rispetto a lui con i necessari e pratici concetti di tali realtà, concetti che egli reca in sé⁶¹ (vale a dire i concetti che determinano la maniera in cui le realtà esterne *dovrebbero* essere). In genere, per fare un'incursione nel lessico della filosofia critica⁶², tale corrispondenza è ciò che Kant definisce come il *sommo bene*⁶³: sommo bene che, di per sé preso, secondo quanto affiora da ciò che siamo venuti sostenendo, non è affatto suddiviso in due sezioni, bensì è unico nel modo più assoluto. Esso è la *totale corrispondenza con se stesso di un ente dotato di ragione*. In relazione a un ente dotato di ragione che dipenda dalle realtà esterne rispetto a lui, il sommo bene può essere inteso su un duplice versante: o come concordanza *del volere* con l'idea di una volontà che presenta valore eterno, e si ha allora il bene morale; oppure come concordanza *della realtà esterna rispetto a noi* con il nostro volere (chiaramente il nostro volere razionale), e si ha in questo caso la *felicità*⁶⁴. Pertanto, non è per niente vero che l'uomo è indotto al bene etico dalla brama di felicità; viceversa, il concetto stesso della felicità, e la brama di essa, si dispiegano solamente dall'indole etica dell'uomo. Quindi, non è vero che è *buono quel che ci fa felici*. Viceversa: *ci fa felici solamente quel che è buono*⁶⁵. Non è possibile alcuna felicità senza l'eticità. Indubbiamente, senza di essa, e a volte in attrito con essa, si possono avere sensazioni gradevoli, e, al momento giusto, ne analizzeremo la ragione. Però, tali sensazioni non coincido-

diese sind nicht Glückseligkeit, sondern oft widersprechen sie ihr sogar.

Alles vernunftlose sich zu unterwerfen, frei und nach seinem eigenen Gesetze es zu beherrschen, ist letzter Endzweck des Menschen; welcher letzte Endzweck völlig un erreichbar ist und ewig un erreichbar bleiben muss, wenn der Mensch nicht aufhören[300] soll, Mensch zu seyn, und wenn er nicht Gott werden soll. Es liegt im Begriffe des Menschen, dass sein letztes Ziel un erreichbar, sein Weg zu demselben un endlich seyn muss. Mithin ist es nicht die Bestimmung des Menschen, dieses Ziel zu erreichen. Aber er kann und soll diesem Ziele immer näher kommen: und daher ist die *Annäherung ins unendliche zu diesem Ziele* seine wahre Bestimmung als Mensch, d. i. als vernünftiges, aber endliches, als sinnliches, aber freies Wesen. – Nennt man nun jene völlige Uebereinstimmung mit sich selbst Vollkommenheit, in der höchsten Bedeutung des Wortes, wie man sie allerdings nennen kann: so ist *Vollkommenheit* das höchste un erreichbare Ziel des Menschen; *Vervollkommnung ins unendliche* aber ist seine Bestimmung. Er ist da, um selbst immer sittlich besser zu werden, und alles rund um sich herum *sinnlich*, und wenn er in der Gesellschaft betrachtet wird, auch *sittlich* besser, und dadurch sich selbst immer glückseliger zu machen.

Das ist die Bestimmung, des Menschen, insofern er isolirt, d.h. ausser Beziehung auf vernünftige Wesen seines Gleichen betrachtet wird. – Wir sind nicht isolirt, und ob ich gleich heute meine Betrachtungen nicht auf

no con la felicità, e anzi, di frequente, sono in contraddizione con essa.

L'obiettivo ultimo dell'uomo è di assoggettare a sé tutto quel che è senza ragione e di signoreggiarlo in maniera libera e in accordo con la propria legge⁶⁶. Tale obiettivo ultimo è del tutto irraggiungibile e deve rimanere tale per l'eternità, ché in caso contrario l'uomo smetterebbe di essere un uomo e diverrebbe una divinità⁶⁷. Rientra nella nozione stessa di uomo il fatto che sia irraggiungibile il suo obiettivo ultimo, che sia infinita la sua marcia in quella direzione. Pertanto, la destinazione dell'uomo non consiste nel conseguimento di questo obiettivo. Egli deve e, in pari tempo, può approssimarsi sempre più a questo obiettivo: e, per questa ragione, l'*infinito avvicinarsi a questo obiettivo* rappresenta la sua autentica destinazione in quanto *essere umano*, ossia in quanto ente dotato di ragione ma, contemporaneamente, limitato, in quanto essere dotato di sensibilità, ma pure libero⁶⁸. Qualora adesso, come sicuramente è possibile fare, a quella perfetta corrispondenza con se stesso attribuiamo il nome di perfezione nel vero senso dell'espressione, allora, per davvero, la *perfezione* è l'obiettivo più alto e irraggiungibile dell'essere umano, e la sua destinazione coincide con un *perfezionamento infinito*⁶⁹. L'uomo esiste per perfezionarsi in misura crescente sotto il profilo morale e per migliorare tutto quel che gli sta intorno: tanto nell'ambito della *sensibilità*, quanto – se lo intendiamo nella sfera della società – *sotto il profilo etico* e, in tal modo, per rendere se stesso via via più felice⁷⁰.

È questa la destinazione dell'uomo qualora venga inteso come isolato, ossia facendo astrazione da qualsivoglia nesso con gli enti dotati di ragione a lui simili. E però noi non viviamo in modo isolato⁷¹: e ancorché nella lezione odierna io non abbia la possibilità di tematizzare

die allgemeine Verbindung vernünftiger Wesen untereinander richten kann so muss ich doch einen Blick auf diejenige Verbindung werfen, in die ich heute mit Ihnen, meine Herren, trete. Jene erhabene Bestimmung, die ich Ihnen heute kurz angedeutet habe, ist es, die ich in vielen hoffnungsvollen jungen Männern zur deutlichen Einsicht erheben soll; die ich Ihnen zum überlegtesten Zwecke und zum beständigen Leitfaden Ihres ganzen Lebens zu machen wünsche – in jungen Männern, die bestimmt sind, wieder an ihrem Theile kräftigst auf die Menschheit zu wirken, einst im engeren oder weiteren Umkreise durch Lehren, oder durch Handeln, oder durch beides, die Bildung, die sie selbst erhalten haben, weiter zu verbreiten, und an allen Enden unser gemeinsames Brüdergeschlecht auf eine höhere Stufe der Cultur wohlthätig heraufzuheben – in jungen Männern, bei deren Bildung ich höchstwahrscheinlich an noch ungeborenen Millionen von Menschen bilde. Wenn einige unter Ihnen das gütige [301] Vorurtheil für mich haben sollten, dass ich die Würde dieser meiner besonderen Bestimmung fühle, dass ich es mir bei meinem Nachdenken und Lehren zum höchsten Zwecke machen werde, zur Förderung der Cultur und Erhöhung der Humanität in Ihnen, meine Herren, und in allen, mit denen Sie je einen Berührungspunct gemein haben werden, beizutragen; und dass ich alle Philosophie und alle Wissenschaft für nichtig halte, die nicht auf dieses Ziel ausgeht – wenn Sie so von mir urtheilen, so urtheilen Sie – ich darf das vielleicht sagen – ganz richtig von meinem Willen. Inwiefern meine Kräfte diesem Wunsche entsprechen sollen, hängt nicht ganz von mir selbst ab; es hängt zum Theil von Umständen ab, die nicht in unserer Macht stehen. Es hängt zum Theil auch mit von Ihnen

nelle mie indagini il nesso universale che si dà tra gli enti razionali, devo, comunque, fare cenno a quel nesso specifico che proprio oggi, cari signori, instauro con voi. Quella sublime destinazione che vi ho cursoriamente tratteggiato è ciò di cui desidero rendere perfettamente coscienti parecchi giovani colmi di aspettative. È esattamente quel che vorrei indicare come obiettivo assoluto e come indefettibile guida dell'intera loro esistenza. Giovani a loro volta destinati, per la parte di loro competenza, ad agire in maniera risoluta sul genere umano, a diffondere nell'avvenire e a raggio più o meno ampio la cultura che hanno qui assorbito, sia mediante l'insegnamento, sia mediante l'agire, sia mediante tutti e due questi mezzi, con l'obiettivo di innalzare in maniera propizia a un più alto grado culturale la nostra comune schiatta di fratelli umani⁷². Si tratta di giovani tramite la cui educazione io posso verosimilmente educare milioni di uomini che non sono ancora nati⁷³. Se, tra voi⁷⁴, taluni avessero maturato la convinzione, per me gratificante, che io avverta robustamente il peso di questa mia specifica missione, che la assumerò quale obiettivo della mia riflessione e del mio insegnamento in vista dello scopo di contribuire, in tal maniera, all'avanzamento della cultura e all'emancipazione del genere umano sia in voi, cari signori, sia in tutti quelli con i quali voi entrerete in relazione⁷⁵; e se, tra voi, taluni si siano persuasi che ritengo vano ogni filosofare che non tenda a questo stesso obiettivo; se aveste maturato quest'idea del sottoscritto, allora veramente, non esito ad affermarlo, avreste capito alla perfezione il mio intendimento. Non dipende esclusivamente da me fino a che punto le mie capacità siano in grado di corrispondere a questo desiderio. Almeno in parte, dipende pure da circostanze che vanno al di là del nostro potere. In parte, dipende pure da voi, cari signo-

ab, meine Herren, von Ihrer Aufmerksamkeit, die ich mir erbitte, von Ihrem Privatfleisse, auf den ich mit froher voller Zuversicht rechne, von Ihrem Vertrauen zu mir, dem ich mich empfehle, und durch Handeln zu empfehlen suchen werde.

ri: dall'attenzione che vi esorto a concedermi; dalla vostra frequenza, in cui confido in maniera totale e certa; dalla vostra fede in me, a cui mi raccomando e a cui mi sforzerò di corrispondere con il mio lavoro.

ZWEITE VORLESUNG.
UEBER DIE BESTIMMUNG DES MENSCHEN
IN DER GESELLSCHAFT.

[301] Es giebt eine Menge Fragen, welche die Philosophie erst zu beantworten hat, ehe sie Wissenschaft und Wissenschaftslehre werden kann: – Fragen, welche die alles entscheidenden Dogmatiker vergassen und welche der Skeptiker nur auf die Gefahr hin, der Unvernunft oder der Bosheit oder beider zugleich bezüchtigt zu werden, – anzudeuten wagt.

Es ist, wofern ich nicht oberflächlich seyn und seicht behandeln [302]will, worüber ich etwas gründlicheres zu wissen glaube – wofern ich nicht Schwierigkeiten verbergen und in der Stille Übergehen will, die ich recht wohl sehe – es ist, sage ich, mein Schicksal in diesen öffentlichen Vorlesungen, mehrere dieser fast noch ganz unberührten Fragen berühren zu müssen, ohne sie doch völlig erschöpfen zu können – auf die Gefahr hin missverstanden oder misgedeutet zu werden, nur *Winke* zum weiteren Nachdenken, nur *Weisungen* auf weitere Belehrung geben zu können, wo ich lieber die Sache aus dem Grunde erschöpfen möchte. Vermuthete ich unter Ihnen, meine Herren, viele Popular-Philosophen, die ohne alle Mühe und ohne alles Nachdenken, bloss durch

SECONDA LEZIONE.
LA DESTINAZIONE DELL'UOMO
ALL'INTERNO DELLA SOCIETÀ

Vi è una messe di interrogativi ai quali la filosofia è chiamata a rispondere in via preliminare per potersi trasformare in una scienza e in una dottrina della scienza⁷⁶: interrogativi dei quali i dogmatici⁷⁷, tanto certi su tutto, si sono obliati e che lo scettico⁷⁸ ha il coraggio di affrontare, per cenni, solamente correndo il rischio di essere attaccato con l'accusa di razionalismo e di cattiveria, o pure di entrambe le cose insieme.

Ipotizzando che io non desideri essere approssimativo e occuparmi in maniera superficiale di temi sui quali credo di sapere qualcosa di maggiormente profondo – e ipotizzando che io non intenda occultare e far passare sotto difficoltà le aporie che scorgo in maniera veramente limpida –, sono destinato, dicevo, in queste mie pubbliche comunicazioni, a dovermi limitare, per quel che concerne parecchi di questi interrogativi che praticamente non sono ancora stati trattati da nessuno, a sfiorarli semplicemente, senza poterli sviluppare in modo compiuto⁷⁹. E questo accade con il pericolo di venire equivocado o del tutto frainteso e con il pericolo di poter semplicemente impartire *suggerimenti* in vista di una più accurata riflessione e *ammaestramenti* per un esame ulteriore, mentre avrei desiderato prendere in esame tutta quanta la faccenda in ogni sua parte. Miei signori, qualora avessi il sospetto che tra voi si nascondessero parecchi di quei “filosofi popolari” che superano con superficialità tutte le aporie, senza fatica e senza riflessione,

die Hülfe ihres Menschenverstandes, den sie gesund nennen, alle Schwierigkeiten gar leicht lösen, so würde ich diesen Lehrstuhl oft nicht ohne Zagen betreten.

Unter diese Fragen gehören besonders folgende zwei, vor deren Beantwortung unter anderen auch kein gründliches Naturrecht möglich seyn dürfte; zuvörderst die: mit welcher Befugniss nennt der Mensch einen bestimmten Theil der Körperwelt *seinen* Körper? wie kömmt er dazu, diesen seinen Körper zu betrachten, als seinem Ich angehörig, da er doch demselben gerade entgegengesetzt ist? und dann die zweite: wie kömmt der Mensch dazu, vernünftige Wesen seines Gleichen ausser sich anzunehmen und anzuerkennen, da doch dergleichen Wesen in seinem reinen Selbstbewusstseyn unmittelbar gar nicht gegeben sind?

Ich habe heute die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft festzusetzen, und die Lösung dieser Aufgabe setzt die Beantwortung der letzteren Frage voraus. – Gesellschaft nenne ich die Beziehung der vernünftigen Wesen auf einander. Der Begriff der Gesellschaft ist nicht möglich, ohne die Voraussetzung, dass es vernünftige Wesen ausser uns wirklich gebe, und ohne charakteristische Merkmale, wodurch wir dieselben von allen anderen Wesen unterscheiden können? die nicht vernünftig sind, und demnach nicht mit zur Gesellschaft gehören. Wie kommen wir zu jener Voraussetzung? und welches sind diese Merkmale? Dies ist die Frage, die ich zuvörderst zu beantworten habe.

[303] »Wir haben beides, sowohl dass es vernünftige Wesen unseres Gleichen ausser uns gebe, als auch die Unterscheidungszeichen derselben von vernunftlosen

semplicemente con l'aiuto del loro intelletto di uomini che essi hanno battezzato "sano", allora salirei tentennante su questa cattedra⁸⁰.

Nella fattispecie, in questi interrogativi rientrano i due che seguono, i quali, qualora non ottenessero una risposta, renderebbero impossibile, tra le altre cose, qualsivoglia diritto naturale razionalmente fondato⁸¹. Anzitutto, questo interrogativo: a che titolo l'uomo definisce come *suo* corpo una data porzione del cosmo fisico? E poi: in che modo può intendere tale corpo come appartenente al suo Io, se il corpo e l'Io sono reciprocamente contrapposti in maniera diretta⁸²? Ecco inoltre il secondo interrogativo: come può l'uomo concedere che vi siano, esternamente rispetto a lui, enti simili a lui e riconoscerli, se quegli stessi enti non sono affatto dati in modo immediato nella sua autocoscienza pura⁸³?

Mi sono oggi prefisso l'obiettivo di tratteggiare la destinazione dell'uomo all'interno della società e la soluzione di questo tema ha, quale presupposto, la risposta al secondo degli interrogativi. Definisco società il nesso vicendevole di esseri razionali⁸⁴. Il concetto di società è impossibile qualora si neghi il presupposto per cui, esternamente rispetto a noi, si danno effettivamente enti razionali⁸⁵. Ed è pure impossibile qualora si neghino i tratti specifici in virtù dei quali noi siamo in grado di differenziare tali enti da tutti quanti gli altri che non sono equipaggiati della ragione e che, di conseguenza, non possono partecipare di alcuna società. Per quale via perveniamo a tale presupposto? Quali sono tali tratti specifici? È questo l'interrogativo al quale sono chiamato a rispondere preventivamente.

"Noi otteniamo, tramite l'esperienza, tanto l'esistenza a noi esterna di enti razionali a noi affini, quanto i tratti che li differenziano dagli enti scevri di ragione": in

Wesen aus der Erfahrung geschöpft«; so dürften wohl diejenigen antworten, die sich noch nicht an strenge philosophische Untersuchung gewöhnt haben; aber eine solche Antwort würde seicht und unbefriedigend, es würde gar keine Antwort auf *unsere* Frage seyn, sondern sie würde zu einer ganz anderen gehören. Die Erfahrungen, auf welche sie sich berufen würden, machten ja wohl auch die Egoisten, die darum noch immer nicht gründlich widerlegt sind. Die Erfahrung lehrt nur das, dass *die Vorstellung* von vernünftigen Wesen ausser uns in unserem empirischen Bewusstseyn enthalten sey; und darüber ist kein Streit, und kein Egoist hat es noch geläugnet. Die Frage ist: ob dieser Vorstellung etwas *ausser derselben* entspreche; ob es unabhängig von unserer Vorstellung und, wenn wir es uns auch nicht vorstellten, – vernünftige Wesen ausser uns gebe; und hierüber kann die Erfahrung nichts lehren, so gewiss als sie Erfahrung, d. i. das System unserer Vorstellungen ist.

Die Erfahrung kann höchstens lehren, dass Wirkungen gegeben sind, die den Wirkungen vernünftiger Ursachen ähnlich sind; aber nimmermehr kann sie lehren, dass die Ursachen derselben als vernünftige Wesen an sich wirklich vorhanden seyen; denn ein Wesen an sich selbst ist kein Gegenstand der Erfahrung.

Wir selbst tragen dergleichen Wesen erst in die Erfahrung hinein; wir sind es, die gewisse Erfahrungen aus dem Daseyn vernünftiger Wesen ausser uns erklären. Aber – *mit welcher Befugniss* erklären wir so? diese *Befugniss* muss vor dem Gebrauch derselben näher er-

questa maniera potrebbero replicare quelli che non sono ancora avvezzi a una rigorosa indagine filosofica. Una siffatta risposta sarebbe, tuttavia, approssimativa e niente affatto esaustiva, non costituirebbe minimamente una risposta al *nostro* interrogativo, ma, al contrario, rientrerebbe in un differente ordine di problemi del tutto eterogeneo⁸⁶. Pure gli egoisti effettuarono le esperienze a cui costoro sono in grado di richiamarsi⁸⁷: la dottrina di tali egoisti, esattamente per questo motivo, non è ancora stata smentita in maniera incontrovertibile. L'esperienza mostra solamente che la *rappresentazione* di enti razionali esterni rispetto a noi sarebbe racchiusa nella nostra coscienza empirica⁸⁸. Su questo punto, non può esservi dubbio alcuno, e nessun egoista è ancora riuscito a negarlo. Il problema è se a tale rappresentazione sia corrispondente *un che di esterno rispetto ad essa*: vale a dire, se si diano enti razionali che esistono esternamente rispetto a noi, in maniera autonoma rispetto alla nostra rappresentazione e facendo astrazione dal fatto che noi ce li rappresentiamo oppure no. A tal proposito, l'esperienza non può mostrarci alcunché, dato che è certo che essa non è nient'altro che il sistema delle nostre rappresentazioni⁸⁹.

Nella migliore delle ipotesi, l'esperienza può mostrarci che si danno effetti che sono simili a quelli causati da cause razionali. Però, tale esperienza non può mai e poi mai mostrarci che le cause di quegli effetti si danno concretamente come enti in sé razionali, dato che un essere in sé non può mai essere un oggetto esperienziale.

Siamo noi stessi a introdurre nell'ambito dell'esperienza il concetto di simili enti. Siamo noi stessi che rendiamo conto di date esperienze muovendo dall'esistenza di enti razionali a noi esterni. Però, *con che diritto* compiamo tale atto? Tale diritto deve essere provato in

wiesen werden, weil die Gültigkeit derselben sich darauf gründet, und kann nicht etwa bloss auf den wirklichen Gebrauch gegründet werden: und so wären wir denn um keinen Schritt weiter; und stünden gerade wieder bei der Frage, die wir oben aufwarfen: wie kommen wir dazu, vernünftige Wesen ausser uns anzunehmen und anzuerkennen?

[304] Das theoretische Gebiet der Philosophie ist unstreitig durch die gründlichen Untersuchungen der Kritiker erschöpft; alle bis jetzt noch unbeantworteten Fragen müssen aus praktischen Principien beantwortet werden, wie ich indess nur historisch anführe. Wir müssen versuchen, ob wir die aufgeworfene Frage aus dergleichen Principien wirklich beantworten können.

Der höchste Trieb im Menschen ist, laut unserer letzten Vorlesung, der Trieb nach Identität, nach vollkommener Uebereinstimmung mit sich selbst; und damit er stets mit sich Übereinstimmen könne, nach Uebereinstimmung alles dessen, was ausser ihm ist, mit seinen nothwendigen Begriffen davon. Es soll seinen Begriffen nicht nur *nicht widersprochen* werden, so dass ihm übrigens die Existenz oder Nicht-Existenz eines demselben *entsprechenden* Objects gleichgültig wäre, sondern es soll auch wirklich etwas demselben entsprechendes gegeben werden. Allen Begriffen, die in seinem Ich liegen, soll im Nicht-Ich ein Ausdruck, ein Gegenbild gegeben werden. So ist sein Trieb bestimmt.

Im Menschen ist auch der Begriff der Vernunft und des vernunftmässigen Handelns und Denkens gegeben,

maniera solida prima ancora che lo si impieghi, giacché la validità di tale diritto si regge su questa dimostrazione e non può in alcun caso essere fondata sull'impiego pratico-effettivo. Qualora ci atteggiassimo nel modo testé tratteggiato, allora non guadagneremmo alcun progresso: resteremmo paralizzati esattamente all'interrogativo che abbiamo precedentemente posto: in che maniera giungiamo all'ammissione e al riconoscimento dell'esistenza di enti razionali a noi esterni?

Lo spazio teorico della filosofia è inconfutabilmente saturato in virtù delle accurate indagini compiute dai filosofi critici⁹⁰. Tutti gli interrogativi ancora privi di soluzione devono essere risolti muovendo da principi pratici, cosa su cui io, tuttavia, pongo l'accento solamente da una angolatura storica⁹¹. Siamo chiamati a rilevare se, sulla base di tali principi, sia realmente possibile fornire una risposta agli interrogativi che abbiamo posto.

La suprema inclinazione interna all'uomo, in accordo con quanto abbiamo sostenuto nella nostra scorsa lezione, è l'inclinazione all'identità, alla piena corrispondenza con se stesso; l'inclinazione a un'armonia di tutto quel che è esterno rispetto a lui con i concetti necessari di quel tutto di cui egli dispone, in modo tale che l'uomo possa ininterrottamente corrispondere a se stesso⁹². Quel che è esterno rispetto all'uomo non solo non deve essere in contraddizione con i suoi concetti, come se per l'uomo fosse irrilevante l'esistenza o l'inesistenza di un oggetto che corrisponda a tali concetti; ma, viceversa, deve realmente darsi qualcosa di corrispondente ad essi. Deve darsi un'espressione, un riscontro nel non-Io a tutti quanti i concetti che si trovano nel suo Io⁹³. È questa la sua tendenza.

Nell'uomo esistono pure il concetto della ragione e il concetto dell'agire e del pensare razionalmente, e, di

und er will nothwendig diesen Begriff nicht nur in sich selbst realisiren, sondern auch ausser sich realisirt sehen. Es gehört unter seine Bedürfnisse, dass vernünftige Wesen seines Gleichen ausser ihm gegeben seyen.

Er kann dergleichen Wesen nicht hervorbringen; aber er legt den Begriff derselben seiner Beobachtung des Nicht-Ich zum Grunde, und erwartet, etwas demselben entsprechendes zu finden. – Der erste, zunächst sich anbietende, aber bloss negative Charakter der Vernünftigkeit ist Wirksamkeit nach Begriffen, Thätigkeit nach Zwecken. Was den Charakter der Zweckmässigkeit trägt, kann einen vernünftigen Urheber haben; das, worauf sich der Begriff der Zweckmässigkeit gar nicht anwenden lässt, hat gewiss keinen vernünftigen Urheber. – Aber dieses Merkmal ist zweideutig; Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit ist der Charakter der Zweckmässigkeit; aber es giebt mehrere Arten dieser Uebereinstimmung, die sich aus blossen Naturgesetzen, – [305] eben nicht aus *mechanischen*, aber doch aus *organischen* – erklären lassen; mithin bedürfen wir noch eines Merkmals, um aus einer gewissen Erfahrung mit Ueberzeugung auf eine vernünftige Ursache derselben schliessen zu können. – Die Natur wirkt auch da, wo sie zweckmässig wirkt, nach *nothwendigen Gesetzen*; die Vernunft wirkt immer mit *Freiheit*. Mithin würde Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit, die durch Freiheit gewirkt wäre, der sichere und untrügliche Charakter der Vernünftigkeit in der Erscheinung seyn. Es fragt sich nur: wie soll man

necessità, egli non soltanto desidera attuare in sé tale concetto, bensì desidera pure vederlo attuato esternamente rispetto a sé. Fa parte della schiera dei suoi bisogni il fatto che si diano, esternamente rispetto a lui, enti razionali a lui affini.

L'uomo non è nelle condizioni di creare enti simili, però il concetto di essi che possiede è da lui assunto come fondamento delle sue considerazioni intorno al non-Io e si aspetta di rinvenire un che di corrispondente a tale concetto. Il primo tratto cardinale della razionalità, quello che si manifesta primariamente ma che è meramente negativo, è l'agire in accordo con i concetti, l'attività mirante a precisi obiettivi⁹⁴. Quel che si contraddistingue per l'essere conforme a un obiettivo può avere, quale inizio, un attore razionale. Al contrario, quel che non permette minimamente che gli si riferisca il concetto di conformità a un obiettivo, ovviamente non ha un attore razionale⁹⁵.

Però, è ambivalente questa caratterizzazione. Il tratto fondamentale della conformità a un obiettivo è un'armonia dell'eterogeneità nell'unità. E, non di meno, si danno numerosi generi di tale armonia, che possono essere chiariti tramite semplici leggi di natura, ancorché non *meccaniche*, ma *organiche*⁹⁶. In forza di questo motivo, necessitiamo ancora di una ulteriore caratterizzazione per poter inferire, muovendo da una data esperienza, il convincimento di una causa razionale di tale esperienza. Allorché opera in maniera finalistica, la natura opera in accordo con leggi necessarie⁹⁷. Al contrario, la ragione opera in accordo con la modalità della *libertà*. In virtù di questo motivo, un'armonia dell'eterogeneità nell'unità che venisse creata tramite la libertà costituirebbe il certo e infallibile tratto peculiare del razionale che si dà nel fenomeno. Bisogna semplicemente capire come vada

eine in der Erfahrung gegebene Wirkung durch Nothwendigkeit von einer gleichfalls in der Erfahrung gegebenen Wirkung durch Freiheit unterscheiden!

Einer Freiheit ausser mir kann ich mir überhaupt gar nicht unmittelbar bewusst seyn; nicht einmal einer Freiheit in mir oder meiner eigenen Freiheit kann ich mir bewusst werden; denn die Freiheit an sich ist der letzte Erklärungsgrund alles Bewusstseyns und kann daher gar nicht in das Gebiet des Bewusstseyns gehören. Aber – ich kann mir bewusst werden, dass ich mir bei einer gewissen Bestimmung meines empirischen Ich durch meinen Willen einer anderen Ursache nicht bewusst bin, als dieses Willens selbst; und dieses Nichtbewusstseyn der Ursache könnte man wohl auch ein Bewusstseyn der Freiheit nennen, wenn man sich nur vorher gehörig erklärt hat; und wir wollen es hier so nennen. *In diesem Sinne* kann man sich selbst einer eigenen Handlung durch Freiheit bewusst werden.

Wird nun durch *unsere* freie Handlung, der wir uns in dem angezeigten Sinne bewusst sind, die Wirkungsart der Substanz, die uns in der Erscheinung gegeben ist, so verändert, dass diese Wirkungsart gar nicht mehr aus *dem* Gesetze, nach welchem sie vorher sich richtete, sondern bloss aus demjenigen zu erklären ist, das *wir unserer* freien Handlung zu Grunde gelegt haben, und welches dem vorherigen entgegengesetzt ist; so können wir eine solche veränderte Bestimmung nicht anders erklären, als durch die Voraussetzung, dass die Ursache jener Wirkung gleichfalls vernünftig und frei sey. Hieraus entsteht, dass ich in die Kantische Terminologie eingreife, eine [306] *Wechselwirkung nach Begriffen*;

differenziato un effetto che nell'esperienza è fornito dalla necessità da un effetto che è ugualmente fornito nell'esperienza, ma che scaturisce dalla libertà.

In genere, non posso avere coscienza, in maniera immediata, di una libertà esterna rispetto a me. Non posso diventare cosciente nemmeno di una libertà in me presente o della mia stessa libertà, dato che la libertà in sé è il fondamento estremo per rendere conto di ogni genere di coscienza, e proprio per questo motivo non può minimamente rientrare nella sfera della coscienza⁹⁸. Tuttavia, posso acquisire la coscienza del fatto che, in una data determinazione del mio Io empirico ad opera del mio volere, non sono cosciente di nessun'altra causa se non di questo stesso volere. E tale non aver coscienza della causa potrebbe pure essere tranquillamente qualificato come una coscienza della libertà, a patto che, in maniera preventiva, ci si sia rettamente intesi; e noi qui aspiriamo a qualificarla esattamente in questa maniera. *Da questa prospettiva*, si può divenire coscienti di una propria azione svolta in accordo con la libertà.

Pertanto, se la maniera di agire della sostanza, che ci è data tramite il fenomeno, è a tal punto trasformata ad opera del *nostro* libero agire (del quale siamo coscienti nel senso summenzionato) da non poter più essere chiarita a partire da quella legge a cui essa era precedentemente conforme⁹⁹, ma solamente a partire dall'altra legge che noi abbiamo assunto quale fondamento del *nostro* libero agire, e che si contrappone a quella precedente, allora, là dove questo accade, noi non possiamo rendere conto di una simile metamorfosi di destinazione a meno che non assumiamo quale presupposto il fatto che la causa di quell'effetto sia pure essa razionale e libera¹⁰⁰. Da questo segue, per impiegare il vocabolario kantiano, *una vicendevole azione basata sui concetti*¹⁰¹, una

eine zweckmässige Gemeinschaft; Und diese ist es, die ich Gesellschaft nenne. Der Begriff der Gesellschaft ist nun vollständig bestimmt.

Es gehört unter die Grundtriebe des Menschen, vernünftige Wesen seines Gleichen ausser sich annehmen zu dürfen; diese kann er nur unter der Bedingung annehmen, dass er mit ihnen, nach der oben bestimmten Bedeutung des Wortes, in Gesellschaft tritt. – Der gesellschaftliche Trieb gehört demnach unter die Grundtriebe des Menschen. Der Mensch *ist bestimmt*, in der Gesellschaft zu leben; er *soll* in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isolirt lebt.

Sie sehen, meine Herren, wie wichtig es ist, die Gesellschaft überhaupt nicht mit der besonderen empirisch bedingten Art von Gesellschaft, die man den Staat nennt, zu verwechseln. Das Leben im Staate gehört nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen, was auch ein sehr grosser Mann darüber sage; sondern es ist ein nur unter gewissen Bedingungen stattfinden des *Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft*. Der Staat geht, ebenso wie alle menschlichen Institute, die blossе Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: *es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen*. Jetzt ist der Zeitpunkt sicher noch nicht – und ich weiss nicht, wie viele Myriaden Jahre oder Myriaden von Myriaden Jahren bis dahin seyn mögen – und es ist überhaupt hier nicht von einer Anwendung im Leben, sondern von Berichtigung eines speculativen Satzes die Rede – jetzt ist der Zeitpunkt nicht; aber es ist sicher, dass auf der *a priori* vorgezeichneten Laufbahn des Menschengeschlechtes ein solcher Punct liegt, wo alle Staatsverbindungen überflüssig seyn werden. Es ist derjenige Punct, wo statt der Stärke oder der Schlaueit

comunità conforme a un obiettivo; è questo ciò che io definisco società. Il concetto di società può adesso dirsi esaurientemente definito¹⁰².

Tra gli istinti cardinali dell'uomo, vi è pure il riconoscere che, esternamente rispetto a lui, si danno degli enti razionali a lui affini. Egli può riconoscerlo solamente a patto che costituisca con essi una società, in accordo con il significato di questa espressione testé tratteggiato. Pertanto, l'istinto sociale rientra tra gli istinti basilari dell'uomo. Questi è *destinato* a vivere in società, egli *deve* vivere in società¹⁰³. Se vive isolato, non è un uomo in senso pieno, compiutamente, ed entra in contraddizione con se stesso¹⁰⁴.

Miei signori, voi capite quanto sia rilevante non confondere *la* società in generale con quella specifica specie di società empiricamente determinata che viene definita Stato¹⁰⁵. Il vivere nello Stato non rientra tra gli obiettivi assoluti dell'uomo, con buona pace di quanto va sostenendo un celebre pensatore¹⁰⁶. Viceversa, è semplicemente lo *strumento per edificare una società perfetta*, valida in precise circostanze. Lo Stato, come d'altra parte tutte quante le istituzioni umane che non sono nient'altro che mezzi, è orientato al proprio stesso annientamento¹⁰⁷: *l'obiettivo di ogni governo è di rendere accessorio il governo*¹⁰⁸. Noi non siamo ancora pervenuti a questo esito, e non so quante miriadi di anni oppure miriadi di miriadi di anni dovranno ancora trascorrere, e in genere qui non si tratta di una applicazione all'esistenza, bensì semplicemente di raddrizzare un asserto speculativo. Lo ripeto, non siamo ancora pervenuti a quell'esito, tuttavia è sicuro che, lungo la via marcata a priori¹⁰⁹ per il genere umano, si dà un momento in cui tutte le associazioni statali si faranno accessorie. Sarà quello il momento in cui solamente la ragione, e non la forza o la scaltrezza,

die blosse Vernunft als höchster Richter allgemein anerkannt seyn wird. *Anerkannt seyn*, sage ich, denn irren, und aus Irrthum ihren Mitmenschen verletzen mögen die Menschen auch dann noch; aber sie müssen nur alle den guten Willen haben, sich ihres Irrthums überführen zu lassen, und so, wie sie desselben überführt sind, ihn zurückzunehmen [307] und den Schaden zu ersetzen. – Ehe dieser Zeitpunkt eintritt, sind wir im allgemeinen noch nicht einmal wahre Menschen.

Nach dem Gesagten ist *Wechselwirkung durch Freiheit* der positive Charakter der Gesellschaft. – Diese – ist selbst Zweck; und es wird demnach gewirkt, *bloos, und schlechthin darum*, damit gewirkt werde. – Durch die Behauptung aber, dass die Gesellschaft ihr eigener Zweck sey, wird Bar nicht geläugnet, dass die Art des Einwirkens noch ein besonderes Gesetz haben könne, welches der Einwirkung ein noch bestimmteres Ziel aufstellt.

Der Grundtrieb war, vernünftige Wesen unseres Gleichen, oder *Menschen* zu finden. – Der Begriff vom Menschen ist ein idealischer Begriff, weil der Zweck des Menschen, insofern er das ist, unerreichbar ist. Jedes Individuum hat sein besonderes Ideal vom Menschen überhaupt, welche Ideale zwar nicht in der Materie, aber doch in den Graden verschieden sind; jeder prüft nach seinem eigenen Ideale denjenigen, den er für einen Menschen anerkennt. Jeder wünscht vermöge jenes Grundtriebes jeden anderen demselben ähnlich zu finden; er versucht, er beobachtet ihn auf alle Weise, und wenn er ihn *unter* demselben findet, so sucht er ihn dazu emporzuheben. In diesem Ringen der Geister mit Geistern siegt stets derjenige, der der höhere, bessere

verrà riconosciuta in maniera universale come sommo giudice. Affermo che verrà riconosciuta, poiché pure allora gli uomini potranno commettere errori e nuocere per sbaglio ai loro simili. Però dovranno tutti quanti avere la buona volontà di persuadersi del proprio sbaglio e, una volta che se ne saranno persuasi, di emendarsi e di porre rimedio al nocumento arrecato. Fintantoché non saremo pervenuti a questo esito, non possiamo nemmeno intenderci come uomini autentici¹¹⁰.

Alla luce di quanto abbiamo sostenuto, il tratto positivo della società risulta essere un *agire vicendevole tramite la libertà*. La società ha per scopo se stessa: e, pertanto, in essa si opera *meramente e semplicemente* per il fatto che si opera. Però, sostenendo che la società ha quale scopo se stessa, non si nega minimamente che la maniera di operare possa avere ancora una legge maggiormente specifica, che fissa per l'operare un obiettivo ancora più preciso.

L'obiettivo di base consisteva nel reperire esseri razionali a noi affini, vale a dire *uomini*. Il concetto di uomo è un concetto ideale, giacché lo scopo estremo dell'uomo, per il fatto stesso che è uomo, non può essere raggiunto. Ciascun soggetto ha un suo specifico ideale dell'uomo in generale; ideali che si distinguono, certamente, non in virtù della materia, bensì in virtù dei differenti livelli. Ciascuno appura alla luce del suo ideale soggettivo quelli che identifica come uomini. In virtù di quell'obiettivo di base di cui dicevamo, ciascuno aspira a trovare un uomo affine al suo ideale di uomo. Lo cerca, lo scruta in tutte quante le sue maniere e, allorché lo trova *inferiore* rispetto al suo ideale, prova a innalzarlo a quel grado¹¹¹. In questo scontro degli spiriti con gli spiriti, trionfa immancabilmente l'uomo che è superiore e di più alto livello. In tal maniera, sorge, tramite la socie-

Mensch ist; so entsteht durch Gesellschaft *Vervollkommnung der Gattung*, und wir haben damit auch zugleich die Bestimmung der ganzen Gesellschaft, als solcher, gefunden. Wenn es scheint, als ob der höhere und bessere Mensch keinen Einfluss auf den niederen und ungebildeten habe, so täuscht uns hierbei theils unser Urtheil, da wir oft die Frucht auf der Stelle erwarten, ehe das Saamenkorn keimen und sich entwickeln kann; theils kommt es daher, dass der bessere vielleicht um zu viele Stufen höher steht, als der ungebildete; dass sie zu wenig Berührungspunkte mit einander gemein haben; zu wenig aufeinander wirken können – ein Umstand, der die Cultur auf eine unglaubliche Art aufhält, und dessen Gegenmittel wir zu seiner Zeit aufzeigen werden. Aber im Ganzen siegt der bessere gewiss; ein beruhigender Trost für den Freund der Menschen [308] und der Wahrheit, wenn er dem offenen Kriege des Lichtes mit der Finsterniss zusieht. Das Licht siegt endlich gewiss – die Zeit kann man freilich nicht bestimmen, aber es ist schon ein Unterpfand des Sieges, und des nahen Sieges, wenn die Finsterniss genöthigt ist, sich in einen öffentlichen Kampf einzulassen. Sie liebt das Dunkel; sie hat schon verloren, wenn sie gezwungen ist, an das Licht zu treten.

Also – das ist das Resultat unserer ganzen bisherigen Betrachtung – der Mensch ist für die Gesellschaft bestimmt; unter diejenigen Geschicklichkeiten, welche er seiner in der vorigen Vorlesung entwickelten Bestimmung nach in sich vervollkommen soll, gehört auch die *Gesellschaftlichkeit*.

Diese Bestimmung für die Gesellschaft überhaupt ist, so sehr sie auch aus dem Innersten, Reinsten des

tà, un *miglioramento della specie*, e, pertanto, abbiamo rinvenuto, in pari tempo, la destinazione della società nel suo insieme e in quanto tale.

Allorché ci pare che l'uomo che è migliore e di più alto livello non eserciti alcuna incidenza sui meno dotti e sviluppati, questo è causato parzialmente da una nostra valutazione sbagliata, dato che di frequente ci attendiamo che il frutto si sviluppi lì per lì, ancor prima che il seme possa germogliare e avere uno sviluppo. Parzialmente questo si verifica per il fatto che il migliore è frequentemente a un grado a tal punto superiore da presentare troppo pochi punti di tangenza in comune e, pertanto, troppo poche possibilità di operare in maniera vicendevole, condizione, quest'ultima, che rallenta in maniera impressionante la cultura e di cui segnaleremo, a tempo debito, l'antidoto. Però, nell'insieme, è certo il trionfo del migliore. E questo costituisce un rassicurante conforto per chi ama l'uomo e la verità¹¹², allorché è spettatore della guerra aperta della luce contro le tenebre. In ultimo, la luce trionfa sicuramente, ancorché non sia possibile fissare con certezza quanto tempo ci vorrà. Tuttavia, è già una garanzia del trionfo, e del trionfo ormai prossimo, se le tenebre sono obbligate a cimentarsi in uno scontro in campo aperto. Esse amano l'oscurità: pertanto sono già state sconfitte allorché sono obbligate a guardare in faccia la luce¹¹³.

Pertanto – ed è questo l'esito di tutte quante le osservazioni che siamo venuti svolgendo fin qui – l'uomo è destinato alla società; pure la *socievolezza* fa parte del gruppo di quelle abilità che egli deve migliorare in sé per svolgere la sua missione, così come l'abbiamo tratteggiata nel corso della precedente lezione¹¹⁴.

Questa destinazione generale della società, ancorché emerga da quel che vi è di più intimo e di più puro nel-

menschlichen Wesens entsprungen ist, dennoch, als blosser Trieb, dem höchsten Gesetze der steten Uebereinstimmung mit uns selbst, oder dem Sittengesetze untergeordnet, und muss durch dasselbe weiter bestimmt und unter eine feste Regel gebracht werden; und so wie wir diese Regel auffinden, finden wir die Bestimmung *des Menschen* in der *Gesellschaft*, die der Zweck unserer gegenwärtigen Untersuchung und aller bis jetzt angestellten Betrachtungen ist.

Zuvörderst wird durch jenes Gesetz der absoluten Uebereinstimmung der gesellschaftliche Trieb *negativ* bestimmt; er darf sich selbst nicht widersprechen. Der Trieb geht auf *Wechselwirkung*, *gegenseitige* Einwirkung, *gegenseitiges* Geben und Nehmen, *gegenseitiges* Leiden und Thun: nicht auf blosser Causalität nicht auf blosser Thätigkeit, wogegen der andere sich nur leidend zu verhalten hätte. Der Trieb geht darauf aus, *freie vernünftige* Wesen ausser uns zu finden, und mit ihnen in Gemeinschaft zu treten; er geht nicht auf *Subordination*, wie in der Körperwelt, sondern er geht auf *Coordination* aus. Will man die gesuchten vernünftigen Wesen ausser sich nicht frei seyn lassen, so rechnet man etwa bloss auf ihre *theoretische Geschicklichkeit*, nicht auf ihre freie praktische Vernünftigkeit: man will nicht in Gesellschaft mit ihnen treten, sondern man will sie, als geschicktere Thiere, *beherrschen*, und dann versetzt man seinen [309] gesellschaftlichen Trieb mit sich selbst in Widerspruch. – Doch was sage ich: man versetzt ihn mit sich selbst in Widerspruch? man hat ihn vielmehr noch gar nicht – jenen höheren Trieb: die Menschheit hat sich dann in uns noch gar nicht so weit ausgebildet;

l'essere umano, è però sottomessa, nella misura in cui è semplice istinto, alla suprema legge dell'ininterrotta armonia con noi stessi, cioè alla legge morale. E, sulla base di tale legge morale, occorre determinarla ulteriormente e riportarla a una norma stabile. E quando troveremo tale norma, noi reperiremo la *destinazione dell'uomo in società*, che costituisce l'obiettivo della nostra attuale indagine e di tutte le osservazioni svolte fino a qui.

Tramite la legge della totale armonia, l'istinto sociale viene anzitutto determinato in maniera *negativa*. Esso non deve essere in contraddizione con se stesso. L'istinto è orientato alla *reciprocità, al vicendevole operare*, al dare e all'ottenere vicendevoli, al patire e all'agire *vicendevoli*: non è orientato alla pura causalità, alla pura attività, rispetto alla quale l'altro uomo potrebbe solamente rimanere passivo. L'istinto prova a reperire enti *liberi e razionali* esternamente rispetto a noi e a entrare con essi in comunità. Non aspira a un nesso di *sottomissione*, come si verifica nel mondo materiale, ma, al contrario, a un nesso di *coordinazione*¹¹⁵. Se non si desidera lasciare libertà agli esseri razionali di cui si va in cerca esternamente rispetto a noi, allora si fa, se così si può dire, affidamento solamente sulla loro *abilità teoretica*, non già sulla loro libera razionalità pratica. Non si aspira a entrare in società con essi, ma, al contrario, si aspira a *signoreggiarli*, come se si trattasse di animali solamente un poco più estrosi rispetto agli altri, e, tuttavia, allora si mette il proprio istinto sociale in contraddizione con se stesso¹¹⁶.

Ma che dico? Lo si mette veramente in contraddizione con se stesso? Occorrerebbe, piuttosto, sostenere che non si dispone ancora per nulla di quell'istinto più elevato: l'umanità non si è ancora evoluta fino a quel livel-

wir stehen selbst noch auf der niederen Stufe der halben Menschheit, oder der Sklaverei. Wir sind selbst noch nicht zum Gefühl unserer Freiheit und Selbstthätigkeit gereift; denn sonst müssten wir nothwendig um uns herum uns ähnliche, d. i. freie Wesen sehen wollen. Wir sind Sklaven, und wollen Sklaven halten. Rousseau sagt: Mancher hält sich für einen Herrn anderer, der doch mehr Sklave ist, als sie; er hätte noch weit richtiger sagen können: Jeder, der sich für einen Herrn anderer hält, ist selbst ein Sklave. Ist er es auch nicht immer wirklich, so hat er doch sicher eine Sklavenseele, und vor dem ersten Stärkeren, der ihn unterjocht, wird er niederträchtig kriechen. – Nur derjenige ist frei, der alles um sich herum frei machen will, und durch einen gewissen Einfluss, dessen Ursache man nicht immer bemerkt hat, wirklich frei macht. Unter seinem Auge athmen wir freier; wir fühlen uns durch nichts gepresst und zurückgehalten und eingeengt; wir fühlen eine ungewohnte Lust, alles zu seyn Und zu thun, was nicht die Achtung für uns selbst uns verbietet.

Der Mensch darf vernunftlose Dinge als Mittel für seine Zwecke gebrauchen, nicht aber vernünftige Wesen: er darf dieselben nicht einmal als Mittel für ihre eigenen Zwecke brauchen; er darf nicht auf sie wirken, wie auf todte Materie oder auf das Thier, so dass er bloss seinen Zweck mit ihnen durchsetze, ohne auf ihre Freiheit gerechnet zu haben. – Er darf kein vernünftiges Wesen wider seinen Willen tugendhaft oder weise oder glücklich machen. Abgerechnet, dass diese Bemühung vergeblich seyn würde, und dass keiner tugendhaft oder weise oder glücklich wer den kann, ausser durch seine eigene Arbeit und Mühe – abgerechnet also, dass das

lo. Noi ci troviamo ancora all'infimo livello della pseudo-umanità, cioè all'asservimento¹¹⁷. Non siamo ancora pronti per il sentimento della nostra libertà e autonomia; dato che, in caso contrario, dovremmo di necessità aspirare a vedere intorno a noi esseri a noi affini, cioè esseri liberi. Al contrario, siamo servi e desideriamo esserlo. Afferma Rousseau: "vi è chi ritiene di essere signore di altri, però è ancora più servo rispetto a loro"¹¹⁸. Avrebbe potuto ancora più rettamente sostenere: colui che si crede signore di un altro, è egli stesso un servo. Sebbene egli non lo sia sempre realmente, ha, tuttavia, certamente un animo servile e striscierà miseramente al cospetto del primo uomo maggiormente forte rispetto a lui che lo sottometterà. È libero solamente chi vuole rendere libero tutto quel che gli sta intorno e che lo rende veramente libero tramite una data incidenza di cui non si coglie sempre la causa. Respiriamo più liberi sotto il suo sguardo; non ci sentiamo sottomessi, soffocati o limitati da alcunché. Al contrario, proviamo un inusitato piacere a essere e a fare tutto quel che non ci vieta il rispetto che abbiamo per noi stessi¹¹⁹.

In vista dei suoi obiettivi, l'uomo può impiegare, a mo' di mezzi, cose scevre di razionalità, ma non esseri razionali¹²⁰. Non può impiegare esseri razionali neppure come strumenti per i loro propri obiettivi¹²¹. E non gli è permesso di operare su di essi come sulla materia inanimata o sugli animali, in maniera tale da raggiungere, grazie a loro, solamente il suo personale obiettivo, senza aver fronteggiato la loro libertà. Non gli è permesso di rendere virtuoso, savio o felice un ente razionale contro la volontà di questi¹²². Astraendo dal fatto che tale sforzo risulterebbe vano e che nessuno può divenire virtuoso, savio o felice se non tramite la sua fatica e la sua pena soggettive, astraendo, pertanto, dal fatto che l'uomo non

der Mensch nicht kann, soll er – wenn er es auch könnte oder zu können glaubte – es nicht einmal wollen; denn es ist unrecht, und er versetzt sich dadurch in Widerspruch mit sich selbst.

Durch das Gesetz der völligen formalen Uebereinstimmung [310] mit sich selbst wird der gesellschaftliche Trieb auch positiv bestimmt, und so bekommen wir die eigentliche Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft. – Alle Individuen, die zum Menschengeschlechte gehören, sind unter sich verschieden; es ist nur Eins, worin sie völlig übereinkommen, ihr letztes Ziel, die Vollkommenheit. Die Vollkommenheit ist nur auf eine Art bestimmt: – sie ist sich selbst völlig gleich; könnten alle Menschen vollkommen werden, könnten sie ihr höchstes und letztes Ziel erreichen, so wären sie alle einander völlig gleich, sie wären nur Eins; ein einziges Subject. Nun aber strebt jeder in der Gesellschaft den anderen, wenigstens seinen Begriffen nach, vollkommener zu machen; ihn zu seinem Ideale, das er sich von dem Menschen gemacht hat, emporzuheben. – Mithin ist das letzte, höchste Ziel der Gesellschaft völlige Einigkeit und Einmüthigkeit mit allen möglichen Gliedern derselben. Da aber die Erreichung dieses Ziels die Erreichung der Bestimmung des Menschen überhaupt – die Erreichung der absoluten Vollkommenheit voraussetzt: so ist es eben so unerreichbar, als jenes – ist unerreichbar, solange der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und nicht Gott werden soll. Völlige Einigkeit mit allen Individuen ist mithin zwar das *letzte Ziel*, aber nicht die *Bestimmung* des Menschen in der Gesellschaft.

Aber annähern und ins unendliche sich annähern an dieses Ziel – das kann er und das soll er. Dieses An-

è nelle condizioni di fare ciò, egli non deve comunque neppure volerlo fare, pure se potesse o ritenesse di poterlo fare, poiché è iniquo e, compiendo ciò, egli entrerebbe in contraddizione con sé.

Tramite la legge della totale armonia formale con se stessi, l'istinto sociale è, dunque, determinato pure *in forma positiva*. In tal maniera, raggiungiamo la specifica destinazione dell'uomo in società. Tutti i soggetti appartenenti alla razza umana sono differenti tra loro. Solamente in un aspetto concordano del tutto, ed è questo il loro estremo obiettivo, la perfezione¹²³. La perfezione è determinata solamente in un'unica maniera. Essa è sempre perfettamente uguale a sé. Se tutti quanti gli uomini potessero divenire perfetti, se potessero pervenire al loro supremo ed estremo obiettivo, allora sarebbero tutti quanti perfettamente uguali¹²⁴. Essi formerebbero un'unità, un soggetto unico. Però ciascuno nella società desidera rendere l'altro maggiormente completo, se non altro secondo il concetto che ciascuno ha della perfezione. Ciascuno desidera innalzarlo al concetto ideale che ha maturato dell'uomo¹²⁵.

Pertanto, l'obiettivo estremo e supremo della società consiste in una totale unità e armonia tra tutti i suoi possibili membri¹²⁶. Però, dato che il raggiungimento di questo obiettivo ha quale presupposto il raggiungimento della destinazione dell'uomo in genere, ossia il raggiungimento della perfezione totale, esso è tanto irraggiungibile quanto lo è la perfezione totale. Resta irraggiungibile fintantoché l'uomo non smette di essere un uomo per diventare una divinità. Una totale unità con tutti quanti i soggetti è, quindi, certo l'*obiettivo estremo*, però non la *destinazione* dell'uomo in società.

Però, approssimarsi a questo obiettivo estremo, e approssimarsi in progressione infinita, questo egli è in

nähern zur völligen Einigkeit und Einmüthigkeit mit allen Individuen können wir Vereinigung nennen. Also Vereinigung, die der Innigkeit nach stets fester, dem Umfange nach stets ausgebreiteter werde, ist die wahre Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft: diese Vereinigung aber ist, da nur über ihre letzte Bestimmung die Menschen einig sind und einig werden können – nur durch Vervollkommnung möglich. Wir können demnach eben so gut sagen: gemeinschaftliche Vervollkommnung, Vervollkommnung seiner selbst durch die frei benutzte Einwirkung anderer auf uns: und Vervollkommnung anderer durch Rückwirkung auf sie, als auf freie Wesen, ist unsere Bestimmung in der Gesellschaft.

Um diese Bestimmung zu erreichen, und sie immer mehr [311] zu erreichen, dazu bedürfen wir einer Geschicklichkeit, die nur durch Cultur erworben und erhöht wird, und zwar einer Geschicklichkeit von zweierlei Art: einer Geschicklichkeit *zu geben*, oder auf andere, als auf freie Wesen zu wirken, und einer Empfänglichkeit *zu nehmen*, oder aus den Wirkungen anderer auf uns den besten Vortheil zu ziehen. Von beiden werden wir an seinem Orte besonders reden. Besonders die letztere muss man sich auch neben einem hohen Grade der ersteren zu erhalten suchen; oder man bleibt stehen und geht dadurch zurück. Selten ist Jemand so vollkommen, dass er nicht fast durch jeden anderen wenigstens von irgend einer, vielleicht unwichtig scheinenden, oder übersehenen Seite sollte ausgebildet werden können.

Ich kenne wenig erhabnere Ideen, meine Herren, als die Idee dieses allgemeinen Einwirkens des ganzen Menschengeschlechtes auf sich selbst, dieses unaufhörlichen Lebens und Strebens, dieses eifrigen Wettstreites

grado di farlo ed è suo dovere farlo. Potremmo chiamare *unione* tale approssimarsi a una totale unità e unanimità di tutti quanti i soggetti. Pertanto l'autentica destinazione dell'uomo in società è un'unione che, sotto il profilo dell'interiorità, diventi sempre più profonda e, sotto il profilo dell'estensione, sempre più ampia¹²⁷. Tale unione è, tuttavia, possibile solamente tramite un avanzamento, dato che gli uomini concordano e possono accordarsi solamente circa la loro estrema destinazione. Per questo motivo, possiamo affermare ugualmente che la nostra destinazione nella società è un avanzamento comunitario, un avanzamento di noi stessi in virtù dell'uso del libero operare degli altri su di noi, e un avanzamento degli altri tramite l'incidenza del nostro operare su di essi come enti liberi¹²⁸.

Per giungere a questa destinazione e giungervi sempre più, necessitiamo di un'abilità che solamente in virtù della cultura viene ottenuta e perfezionata. Tale abilità è in verità doppia: abilità nel *dare*, cioè nell'incidere sugli altri intendendoli come esseri liberi, e una inclinazione a *ricevere*, ossia a ottenere il massimo vantaggio dall'altrui operare nei nostri riguardi¹²⁹. Di tutte e due queste facoltà, diremo più diffusamente a tempo debito. Nella fattispecie, bisogna provare a mantenere la seconda di esse pure in presenza del supremo livello ottenuto nella prima, giacché, in caso contrario, si rimarrebbe fissi e, per questo motivo, si retrocederebbe. Raramente qualcuno è a tal punto perfetto da non poter essere ammaestrato da chiunque altro intorno ad almeno un qualche aspetto che forse pare invece marginale o trascurabile¹³⁰.

Cari signori, io sono a conoscenza di un esiguo numero di idee maggiormente sublimi rispetto all'idea di questa globale interazione dell'intera razza umana con se stessa, di questo ininterrotto vivere e agire; di questo

zu geben und zu nehmen, das edelste, was dem Menschen zu Theil werden kann, dieses allgemeinen Eingreifens zahlloser Räder in einander, deren gemeinsame Triebfeder die Freiheit ist, und der schönen Harmonie, die daraus entsteht. Wer du auch seyst, so kann jeder sagen, du der du nur Menschenantlitz trägst, du bist doch ein Mitglied dieser grossen Gemeine; durch welche unzählige Mittelglieder die Wirkung auch fortgepflanzt werde – ich wirke darum doch auch auf dich, und du wirkst darum doch auch auf mich; keiner, der nur das Gepräge der Vernunft, sey es auch noch so roh ausgedrückt, auf seinem Gesichte trägt, ist vergebens für mich da. Aber ich kenne dich nicht, noch kennst du mich: o, so gewiss wir den gemeinschaftlichen Ruf haben, gut zu seyn und immer besser zu werden – so gewiss – und dauere es Millionen und Billionen Jahre – was ist die Zeit? – so gewiss wird einst eine Zeit kommen, da ich auch dich in meinen Wirkungskreis mit fortreißen werde, da ich auch dir werde wohlthun, und von dir Wohlthaten empfangen können, da auch an dein Herz das meinige durch das schönste Band des gegenseitigen freien Gebens und Nehmens geknüpft seyn wird.

intrepido agone tra dare e ricevere, il più nobile agone a cui l'uomo possa dare luogo; di questo globale e vicendevole armonizzarsi di incalcolabili ruote di cui la libertà costituisce la comune molla motrice; e, da ultimo, della leggiadra armonia da ciò derivante. Chiunque tu sia – così ciascuno può affermare –, a patto che tu disponga di un volto umano, sei un membro di questa comunità immensa¹³¹. Per incalcolabili che siano gli anelli della catena che diffondono l'incidenza, io in ogni caso opero pure su di te, e tu operi su di me. Nessuno che porti in viso la traccia della ragione, per gretta che sia la maniera di palesarsi, è per me senza rilievo. Io non ti conosco, e tu non mi conosci. Però, come è sicuro che abbiamo la comune missione di essere buoni e di divenire sempre migliori, analogamente, con uguale sicurezza – sia pure tra milioni e bilioni di anni, poiché che cosa sarà ma il tempo? –, arriverà il giorno in cui accompagnerò pure te nel mio ambito d'incidenza, nel quale pure a te farò del bene e potrò ottenere da te benefici, ambito in cui il mio cuore sarà connesso pure al tuo dallo splendido nesso del vicendevole e libero dare e ottenere¹³².

DRITTE VORLESUNG.
UEBER DIE VERSCHIEDENHEIT DER STÄNDE
IN DER GESELLSCHAFT.

[312] Die Bestimmung des *Menschen an sich*, sowie die Bestimmung des Menschen *in der Gesellschaft* sind entwickelt. Der Gelehrte ist nur insofern ein Gelehrter, inwiefern er in der Gesellschaft betrachtet wird. Wir könnten demnach jetzt zu der Untersuchung übergehen: welches ist insbesondere die Bestimmung des Gelehrten in der Gesellschaft? – Aber der Gelehrte ist nicht bloss ein Mitglied in der Gesellschaft; er ist zugleich ein Glied eines besonderen Standes in derselben, Wenigstens redet man von einem Gelehrtenstande; mit welchem Recht oder Unrecht, wird sich zu seiner Zeit zeigen.

Unsere Hauptuntersuchung – die über die Bestimmung des Gelehrten – setzt demnach ausser den beiden schon vollendeten – noch eine dritte voraus, die Untersuchung der wichtigen Frage: woher kommt überhaupt die Verschiedenheit der Stände unter den Menschen? oder auch, woher ist die Ungleichheit unter den Menschen entstanden?

Auch ohne vorhergegangene Untersuchung hört man es dem Worte: *Stand* schon an, dass es nicht etwas von ohngefähr und ohne unser Zuthun Entsprungenes, sondern etwas durch freie Wahl nach einem Begriffe vom Zwecke Festgesetztes und Angeordnetes bedeuten möge. Ungleichheit, die von ohngefähr und ohne unser Zuthun entstanden ist, *physische Ungleichheit* mag die Natur verantworten: *Ungleichheit der Stände* scheint

TERZA LEZIONE.
LA DIFFERENZA DEI CETI
NELLA SOCIETÀ¹³³

È stata discussa la destinazione dell'uomo in sé, come del resto la destinazione dell'uomo *in società*. Il dotto è tale solamente se inteso entro la società¹³⁴. Adesso, quindi, potremmo volgere all'esame della destinazione peculiare dell'intellettuale in società¹³⁵. Però, l'intellettuale non è solamente un elemento della società¹³⁶. Egli è, in pari tempo, un membro di uno specifico ceto in essa presente. O, se non altro, si sente discutere di un ceto intellettuale, se a torto o a ragione lo esamineremo a tempo debito¹³⁷.

La nostra principale investigazione – concernente la missione dell'intellettuale – ha, pertanto, come presupposto, accanto alle due già portate a compimento, una terza indagine preventiva finalizzata a rispondere alle rilevanti domande che seguono: da che cosa scaturisce, in genere, tra gli uomini il costituirsi di ceti sociali differenti? Cioè, da cosa si origina la disuguaglianza tra gli uomini?¹³⁸.

Anche senza fare ricorso a un esame preventivo, si nota dallo stesso termine *ceto* che esso non potrebbe segnalare in alcun caso un che di accidentale e sorto senza il nostro intervento, bensì, viceversa, un che di fissato e stabilito da parte di un libero arbitrio con un chiaro obiettivo.

Si potrà addossare alla natura umana la responsabilità della *disuguaglianza fisica*, cioè di quella disuguaglianza che è sorta accidentalmente e senza il nostro operare¹³⁹. Però, la *disuguaglianza dei ceti sociali* pare essere

eine moralische Ungleichheit zu seyn; über sie entsteht demnach ganz natürlich die Frage: mit welchem Recht giebt es verschiedene Stände?

Man hat schon oft versucht, diese Frage zu beantworten; man ist von Erfahrungsgrundsätzen ausgegangen, hat die mancherlei [313] Zwecke, die durch eine solche Verschiedenheit sich erreichen – die mancherlei Vortheile, die dadurch sich gewinnen lassen – rhapsodisch aufgezählt, so wie man sie aufgriff; – aber dadurch wurde eher jede andere Frage, als die aufgegebene beantwortet. Der *Vortheil* einer gewissen Einrichtung für diesen oder jenen, beweist nicht ihre *Rechtmässigkeit*; und es war gar nicht die historische Frage aufgegeben, welchen Zweck man wohl bei jener Einrichtung gehabt haben möge, sondern die moralische, ob es erlaubt gewesen sey, eine solche Einrichtung zu treffen, was auch immer ihr Zweck; gewesen seyn möchte. Die Frage hätte aus reinen Vernunftprincipien, und zwar aus praktischen, beantwortet werden müssen, und eine solche Beantwortung, ist, so viel ich weiss, noch nie – auch nur versucht worden. – Ich muss derselben einige allgemeine Sätze aus der Wissenschaftslehre vorausschicken.

Alle Vernunftgesetze sind in dem Wesen unseres Geistes begründet; aber erst durch eine Erfahrung, auf welche sie anwendbar sind, gelangen sie zum empirischen Bewusstseyn, und je öfter der Fall ihrer Anwendung eintritt, desto inniger verweben sie sich mit diesem Bewusstseyn. So verhält es sich mit *allen* Vernunftgesetzen; – so verhält es sich insbesondere auch mit den praktischen – die nicht auf ein blosses Urtheil, wie die theoretischen, sondern die auf eine Wirksamkeit

una disuguaglianza morale¹⁴⁰; rispetto ad essa è, pertanto, completamente naturale domandarsi: in base a quale diritto si danno ceti diversi?

Si è già tentato, in più occasioni, di fornire una risposta a tale domanda. Si sono prese le mosse da principi basati sull'esperienza, si sono enunciati episodicamente, proprio come si manifestavano, gli eterogenei obiettivi che si possono raggiungere in virtù di tale differenziazione, gli svariati vantaggi che si guadagnano grazie ad essa. Però, in questa maniera, forse si è fornita una risposta a qualsivoglia altro interrogativo, ma non a quello posto. Il *vantaggio* che un dato ordinamento arreca per qualcuno non è prova della sua conformità al *diritto*¹⁴¹; e, d'altro canto, non si trattava per niente di risolvere il problema di ordine storico riguardante l'obiettivo che possa aver portato alla creazione di tale ordinamento. Al contrario, si tratta di risolvere un problema di tipo morale, cioè se sia stato giusto assumere un siffatto ordinamento, a prescindere dall'obiettivo che si voleva raggiungere mediante esso. All'interrogativo si sarebbe dovuto fornire risposta muovendo dai meri principi della ragione, cioè da principi razionali pratici. E, per quel che ne so io, non si è nemmeno provato a farlo. Mi vedo, dunque, costretto a premettere qualche norma universale desunta dalla dottrina della scienza¹⁴².

Tutte quante le leggi della ragione si fondano sull'esistenza del nostro spirito¹⁴³. Però, esse pervengono alla coscienza empirica solamente tramite una esperienza a cui possano essere applicate¹⁴⁴. E, quanto più frequentemente vengono utilizzate, tanto più internamente esse si collegano a tale coscienza. Procedo in questo modo per *tutte quante* le leggi della ragione; e, soprattutto, per quelle leggi pratiche che non si prefiggono un puro e semplice *giudizio*, come le leggi teoretiche, bensì tendo-

ausser uns ausgehen, und sich dem Bewusstseyn unter der Gestalt *von Trieben* ankündigen. – Die Grundlage zu allen Trieben liegt in unserem Wesen; aber weiter auch nichts als eine Grundlage. Jeder Trieb muss durch die Erfahrung *geweckt* werden, wenn er zum Bewusstseyn gelangen; und durch häufige Erfahrungen von dergleichen Art *entwickelt* werden, wenn er zur *Neigung* – und die Befriedigung desselben zum *Bedürfnisse* werden soll. Die Erfahrung aber hängt nicht von uns selbst ab, mithin auch nicht das Erwachen und die Entwicklung unserer Triebe überhaupt.

Das unabhängige Nicht-Ich, als Grund der Erfahrung, oder *die Natur*, ist mannigfaltig; kein Theil derselben ist dem anderen vollkommen gleich, welcher Satz sich auch in der Kantischen [314] Philosophie behauptet und sich eben in ihr streng erweisen lässt; es folgt daraus, dass sie auch auf den menschlichen Geist sehr verschieden einwirke, die Fähigkeiten und Anlagen desselben nirgends auf die gleiche Art entwickele. Durch diese verschiedene Handlungsart der Natur werden die *Individuen* und das, was man ihre besondere empirische individuelle Natur nennt, bestimmt; und wir können in dieser Rücksicht sagen: kein Individuum ist dem anderen in Absicht seiner erwachten und entwickelten Fähigkeiten vollkommen gleich. – Hieraus entsteht eine physische Ungleichheit, zu der wir nicht nur nichts beigetragen haben, sondern die wir auch durch unsere Freiheit nicht heben konnten: denn – ehe wir durch Freiheit dem Einflusse der Natur auf uns widerstehen können, müssen wir zum Bewusstseyn und zum Gebrauche dieser Freiheit gelangt seyn; wir können aber nicht anders dazu gelangen, als vermittelt jener Erweckung und Entwicklung unserer Triebe, die nicht von uns selbst abhängt.

no, al contrario, a un operare efficace finalizzato verso l'esterno, e si proclamano alla coscienza nella forma degli *istinti*¹⁴⁵. La base di tutti quanti gli istinti sta nel nostro essere: ma niente più della base. Ogni istinto deve essere *risvegliato* tramite l'esperienza, se si desidera che esso pervenga alla coscienza¹⁴⁶. E deve essere dispiegato nella stessa maniera, cioè tramite esperienze ininterrotte, per potersi trasformare in una *inclinazione* e affinché la soddisfazione di quest'ultima si converta in un *bisogno*. Non di meno, l'esperienza non dipende da noi e, di conseguenza, non è da noi che dipendono nemmeno, in genere, la genesi e il dispiegamento dei nostri istinti¹⁴⁷.

È molteplice l'autonomo non-Io quale base dell'esperienza, cioè la natura. Non vi è alcuna sua parte che sia del tutto identica all'altra. Questa tesi viene propugnata pure dalla filosofia kantiana e, appunto in essa, se ne dà rigorosamente prova. Ne segue che la natura pratica un effetto assai variegato sullo spirito dell'uomo, e non ne dispiega mai in maniera identica le abilità e le inclinazioni. Grazie a tale operare variegato della natura, sono determinati i *soggetti* e quel che siamo abituati a definire la loro specifica natura empirica soggettiva. A tal proposito, possiamo, quindi, sostenere che non vi è alcun soggetto del tutto identico a un altro dal punto di vista delle sue facoltà ridestate e dispiegate. Da questo scaturisce una disuguaglianza fisica¹⁴⁸ a cui non soltanto non abbiamo minimamente contribuito, ma che nemmeno siamo in grado di sopprimere tramite la nostra libertà¹⁴⁹. Prima che ci possiamo opporre tramite la libertà all'incidenza che la natura ha su di noi, dobbiamo infatti essere pervenuti alla coscienza e all'abilità di impiegare tale libertà. Tuttavia, non possiamo pervenire a questo se non, per l'appunto, tramite quel ridestarsi e quel dispiegarsi delle nostre inclinazioni che non è da noi dipendente.

Aber das höchste Gesetz der Menschheit und aller vernünftigen Wesen, das Gesetz der völligen Uebereinstimmung mit uns selbst, der absoluten Identität, inwiefern es durch Anwendung auf eine Natur positiv und material wird, fordert, dass in dem Individuum alle Anlagen gleichförmig entwickelt, alle Fähigkeiten zur höchstmöglichen Vollkommenheit ausgebildet werden – eine Forderung, deren Gegenstand das blosse Gesetz nicht realisiren kann, weil die Erfüllung derselben, nach dem eben jetzt gesagten, nicht vom blossen Gesetze, noch von *unserem* dadurch allerdings bestimmbaren Willen, sondern von *der freien Naturwirkung* abhängt.

Bezieht man dieses Gesetz auf die Gesellschaft; setzt man voraus, dass mehrere vernünftige Wesen vorhanden sind, so ist in der Forderung, dass *in Jedem* alle seine Anlagen gleichförmig ausgebildet werden sollen, zugleich die Forderung enthalten, *dass alle die verschiedenen vernünftigen Wesen auch unter sich gleichförmig gebildet werden sollen*. – Sind die Anlagen aller an sich gleich, wie sie es sind, da sie sich bloss auf die reine Vernunft gründen, sollen sie in allen auf die gleiche Art ausgebildet werden, welches der Inhalt jener Forderung [315] ist; so muss das Resultat einer gleichen Ausbildung gleicher Anlagen allenthalben sich selbst gleich seyn; und wir kommen hier auf einem anderen Wege wieder zu dem in der vorigen Vorlesung aufgestellten letzten Zwecke aller Gesellschaft: *der völligen Gleichheit aller ihrer Mitglieder*.

Das blosse Gesetz kann, wie schon in der vorigen Vorlesung auf einem anderen Wege gezeigt worden, den Gegenstand dieser Forderung ebensowenig realisiren, als den der obigen, auf welche die jetzige sich gründet. Aber die Freiheit des Willens *soll* und *kann* streben, um jenem Zwecke sich immer mehr zu nähern.

Però, la suprema legge del genere umano e di tutti quanti gli enti dotati di ragione, la legge della totale armonia con se stessi, della piena identità, diventando positiva e materiale tramite la sua applicazione alla natura, pretende che, nel soggetto, vadano dispiegandosi in maniera omogenea tutte quante le inclinazioni e che tutte quante le abilità siano condotte al più alto livello possibile di perfezione. Questa richiesta non può venire esaudita ad opera della sola legge, in quanto la sua realizzazione, in accordo con quanto si è sostenuto esattamente adesso, non dipende né solo dalla legge né dal *nostro volere*, ancorché quest'ultimo sia determinato per l'appunto grazie a quella legge. Essa dipende esclusivamente dal *libero agire della natura*¹⁵⁰.

Se riferiamo tale legge alla società, se ipotizziamo che esistano parecchi enti razionali, allora la pretesa che tutte quante le inclinazioni *di ogni singolo soggetto* debbano essere dispiegate in maniera omogenea racchiude, in pari tempo, la pretesa che *tutti quanti i differenti enti dotati di ragione debbano pure tra loro essere costituiti in maniera omogenea*¹⁵¹. Se le disposizioni di tutti quanti sono uguali, quali esse effettivamente sono, dato che si basano solamente sulla mera ragione, se devono essere formate in maniera omogenea, come pretende questa esigenza, l'esito di tale formazione omogenea di uguali disposizioni dev'essere dappertutto uguale. Ecco qui che siamo nuovamente pervenuti, anche se percorrendo una strada differente, all'obiettivo estremo di ogni società, obiettivo formulato nella lezione anteriore: la *totale uguaglianza di tutti quanti i suoi membri*¹⁵².

La semplice legge, come già nella scorsa lezione si è provato tramite un altro percorso, non può attuare né tale pretesa, né quella anteriore su cui si basa questa seconda. Però, la libertà del volere *può e deve* mirare ad approssimarsi sempre di più a quell'obiettivo¹⁵³.

Und hier tritt denn die Wirksamkeit des gesellschaftlichen Triebes ein, der auf den gleichen Zweck ausgeht, und der das Mittel wird zu der geforderten Annäherung ins Unendliche. Der gesellschaftliche Trieb, oder der Trieb, sich in Wechselwirkung mit freien vernünftigen Wesen – als solchen – zu setzen, fasst unter sich folgende beiden Triebe: den *Mittheilungstrieb*, d. i. den Trieb, jemanden von derjenigen Seite auszubilden, von der wir vorzüglich ausgebildet sind, den Trieb, jeden anderen Uns selbst, dem besseren Selbst in uns, soviel als möglich, gleich zu machen; und dann – *den Trieb zu empfangen*, d. i. den Trieb, sich von jedem von derjenigen Seite ausbilden zu lassen, von welcher er vorzüglich ausgebildet und wir vorzüglich ungebildet sind. – So wird durch Vernunft und Freiheit der Fehler, den die Natur gemacht hat, – verbessert; die einseitige Ausbildung, die die Natur dem Individuum gab, wird Eigenthum des ganzen Geschlechtes; und das ganze Geschlecht giebt dagegen dem Individuum die seinige; es giebt ihm, wenn wir voraussetzen, dass alle unter den bestimmten Naturbedingungen mögliche Individuen vorhanden sind, alle unter diesen Bedingungen mögliche Bildung. Die Natur bildete Jeden nur einseitig, aber sie bildete dennoch in allen Puncten, in denen sie sich mit vernünftigen Wesen berührte. Die Vernunft vereinigt diese Puncte, bietet der Natur eine fest zusammengedrückte und ausgedehnte Seite dar, und nöthigt dieselbe, wenigstens das Geschlecht in allen seinen einzelnen Anlagen auszubilden, da sie das Individuum so nicht bilden wollte. Für [316] gleichmässige Vertheilung der erlangten Bildung unter die einzelnen Glieder der Gesellschaft hat die *Vernunft*

Interviene, a questo punto, l'agire efficace dell'istinto sociale, che si prefigge lo stesso obiettivo e diventa il mezzo di quell'infinito processo di approssimazione che è richiesto. L'istinto sociale¹⁵⁴, vale a dire l'istinto di collocarsi in un nesso con enti che sono liberi enti razionali di per sé, racchiude dentro di sé due ulteriori istinti: l'*istinto di comunicare*, cioè di trasmettere agli altri le conoscenze di cui disponiamo nel settore in cui più siamo esperti, detto diversamente l'istinto di rendere gli altri il più possibile uguali a noi, a quanto di meglio vi è in noi¹⁵⁵. E, inoltre, l'*istinto di ricevere*, vale a dire di lasciarsi comunicare le conoscenze di cui dispone un altro soggetto nel settore in cui è più esperto, e nel quale invece noi non lo siamo affatto¹⁵⁶. In virtù della ragione e della libertà, si pone in tal maniera rimedio allo sbaglio commesso ad opera della natura¹⁵⁷. La costituzione unidimensionale che la natura ha assegnato al soggetto diviene patrimonio dell'intera razza umana, e a sua volta ciò attribuisce la sua costituzione al soggetto. In altri termini, gli attribuisce tutta quanta la cultura¹⁵⁸ che è possibile in quelle circostanze, ipotizzando che si diano in atto tutti quanti i soggetti la cui esistenza è possibile in date condizioni naturali¹⁵⁹. La natura ha costituito ogni soggetto individuale solamente in maniera unidimensionale, però ha operato in tal maniera pure in tutte quante le circostanze in cui essa è entrata in contatto con degli enti razionali. La ragione unifica tali punti di tangenza, oppone alla natura un settore ampio e uniforme, e, dato che non ha voluto formare in tal maniera il soggetto individuale, la obbliga a formare per lo meno la razza umana in tutte le sue eterogenee inclinazioni¹⁶⁰. Tramite quegli istinti, la *ragione* ha già operato in maniera tale che il grado culturale ottenuto venga distribuito equamente¹⁶¹ tra i singoli membri della società, e la ragione

durch jene Triebe schon selbst gesorgt, und *sie* wird weiter dafür sorgen; denn bis hieher geht das Gebiet der Natur nicht.

Sie wird sorgen, dass jedes Individuum *mittelbar aus den Händen der Gesellschaft* die ganze vollständige Bildung erhalte, die es *unmittelbar* der Natur nicht abgewinnen konnte. Die Gesellschaft wird die Vortheile aller Einzelnen, als ein Gemeingut, zum freien Gebrauche aller aufhäufen, und sie dadurch um die Zahl der Individuen vervielfältigen; sie wird den Mangel der Einzelnen gemeinschaftlich tragen, und ihn dadurch auf eine unendlich kleine Summe zurückbringen – Oder, dass ich dies in der anderen Formel ausdrücke, die für die Anwendung auf manche Gegenstände bequemer ist: – der Zweck aller Bildung der Geschicklichkeit ist der, die Natur, so wie ich diesen Ausdruck eben bestimmt habe, der Vernunft zu unterwerfen, die Erfahrung, insofern sie nicht von den Gesetzen unseres Vorstellungsvermögens abhängig ist, übereinstimmend mit unseren nothwendigen praktischen Begriffen von ihr zu machen. Also, die Vernunft liegt mit der Natur in einem stets dauernden Kampfe; dieser Krieg kann nie enden, wenn wir nicht Götter werden sollen; aber es soll und kann der Einfluss der Natur immer schwächer, die Herrschaft der Vernunft immer mächtiger werden; die letztere soll über die erstere einen Sieg nach dem anderen davontragen. Nun mag Ein Individuum vielleicht in seinen besonderen Berührungspunkten die Natur mit Vortheil bekämpfen, dagegen aber wird es vielleicht in allen anderen von derselben unwiderstehlich beherrscht. Jetzt steht die Gesellschaft zusammen, und steht für Einen Mann; was der Einzelne nicht konnte, werden durch

seguiterà a occuparsi esattamente di questo pure dopo, in quanto il settore di azione della natura non si spinge fino a questo livello.

La ragione farà in modo che ogni soggetto che non ha potuto ottenere *dalla natura in maniera immediata* tutta quanta la cultura sussistente la ottenga invece *in maniera mediata, tramite la società*¹⁶². La società raccoglierà come bene comune i guadagni ricavati da tutti quanti i soggetti, per consentirne il libero impiego ad opera della comunità, e, operando in questa maniera, li moltiplicherà per il numero dei soggetti, si farà comunitariamente carico delle lacune dei soggetti, portandole così al grado più basso¹⁶³. In altri termini, se si vuole ricorrere a un'altra espressione che si mostra maggiormente efficace rispetto a parecchie tematiche, l'obiettivo di ogni formazione delle disposizioni è la sottomissione della natura (nel significato che ho testé assegnato a tale parola) alla ragione, e il portare l'esperienza (nella misura in cui essa non è dipendente dalle leggi della nostra facoltà rappresentativa) a corrispondere con i nostri necessari concetti pratici di essa¹⁶⁴. Pertanto, la ragione è in una condizione di ininterrotto scontro con la natura: tale battaglia non può mai concludersi, a meno che noi non possiamo diventare divinità¹⁶⁵. Però, del resto, l'incidenza della natura può e deve divenire sempre più fioca, e sempre più solida può e deve divenire l'egemonia della ragione, che sulla natura deve inanellare un trionfo dopo l'altro¹⁶⁶. Un singolo soggetto individuale può, forse, lottare in maniera vantaggiosa contro la natura negli specifici punti di tangenza che ha con essa, però, in tutti i restanti punti, ne rimane inarrestabilmente signoreggiato. Adesso, invece, la società è una forza unificata, che combatte come un solo uomo¹⁶⁷. Quel che non poteva essere possibile per il singolo soggetto individuale, lo

vereinte Kräfte Alle vermögen. Jeder zwar kämpft einzeln, aber die Schwächung der Natur durch den gemeinschaftlichen Kampf, und der Sieg, den jeder an seinem Theile einzeln davon trägt, kommt Allen zu statten. – So entsteht demnach eben durch die physische Ungleichheit der Individuen eine neue Festigkeit für das Band, das Alle zu Einem Körper vereint; der Drang des Bedürfnisses und der noch viel süssere [317] Drang, den Bedürfnissen abzuhelpen, schliesst sie inniger aneinander, und die Natur hat die Macht der Vernunft verstärkt, indem sie dieselbe schwächen wollte.

Bis hierher geht alles seinen natürlichen Gang: wir haben höchst verschiedene *Charaktere*, mannigfaltig der Art und dem Grade ihrer Ausbildung nach; aber wir haben noch keine verschiedenen *Stände*: denn wir haben noch *keine besondere Bestimmung* durch *Freiheit*, keine willkürliche Wahl einer besonderen Art der Bildung, aufweisen können. – Ich sagte: wir haben noch keine besondere Bestimmung durch Freiheit aufweisen können; und man verstehe dieses nicht unrecht, und nicht halb. – Der gesellschaftliche Trieb überhaupt bezieht sich allerdings auf die Freiheit; er treibt bloss, aber er nöthigt nicht. Man kann demselben widerstreben und ihn unterdrücken. Man kann aus menschenfeindlichem Egoismus sich überhaupt absondern, sich weigern, etwas von der Gesellschaft anzunehmen, um ihr nichts geben zu müssen; man kann aus roher Thierheit die Freiheit derselben vergessen und sie betrachten, als etwas, das unserer blossen Willkür unterworfen ist; weil man sich selbst nicht anders betrachtet, als unter-

diventa per la comunità in virtù dell'unione delle forze. Indubbiamente, ciascuno lotta individualmente, però sono utili a tutti quanti l'indebolirsi della natura per mano della comune lotta che essa subisce ad opera della società, e il trionfo che riporta ogni soggetto per la parte di sua competenza¹⁶⁸. In tal maniera, viene a fissarsi, esattamente in virtù della disuguaglianza fisica sussistente tra gli uomini, un inedito rafforzamento del nesso che lega in un solo organismo la comunità. Il pungolo del bisogno – e l'ancor più soave stimolo a dare soddisfazione ai bisogni – finiscono per connettere in maniera ancora più salda gli uomini, e la natura, in fin dei conti, ha potenziato la forza della ragione, ancorché all'inizio intendesse fiaccarla¹⁶⁹.

Fino a questo punto, tutto si muove in accordo con il suo tragitto naturale: siamo al cospetto di specifiche *caratteristiche* assai eterogenee, diversificate in base alla maniera e al grado di cultura degli uomini, però non siamo ancora stati in grado di rilevare *alcuna specifica destinazione* che si attui tramite la *libertà* e nemmeno alcuna scelta libera di un genere peculiare di cultura. Allorché sostengo che non siamo ancora stati in grado di rilevare alcuna specifica destinazione che si attui tramite la libertà, questo non deve essere equivocado o compreso solo per metà. In verità, l'istinto sociale, in generale, fa appello alla libertà; esso si limita a pungolare, però non obbliga minimamente. È possibile fargli opposizione o soffocarlo. Possiamo pure isolarci dal mondo per via dell'egoismo misantropico, rifiutarci di ottenere alcunché dalla società per non avere il dovere di darle nulla¹⁷⁰. In nome della gretta animalità, possiamo scordarci della libertà che la società ci propone e intendere tale libertà come un che di soggiogato al nostro puro arbitrio. E questo accade allorché non si intende se stes-

worfen der Willkür der Natur. – Aber davon ist hier nicht die Rede. Vorausgesetzt, dass man nur überhaupt dem gesellschaftlichen Triebe gehorche, so ist es unter der Leitung desselben nothwendig, mitzutheilen, was man Gutes hat, an den, der dessen bedarf, – und anzunehmen das, was uns mangelt, von dem, der es hat; – und es bedarf dazu keiner besonderen Bestimmung oder Modification des gesellschaftlichen Triebes durch einen neuen Act der Freiheit: und bloss dieses wollte ich sagen.

Der charakteristische Unterschied ist der: *unter den bis jetzt entwickelten Bedingungen* gebe ich, als Individuum, mich der Natur zur einseitigen Entwicklung irgend einer besonderen Anlage in mir hin, *weil ich muss*; ich habe dabei keine Wahl, sondern ich folge unwillkürlich ihrer Leitung; ich nehme alles, was sie mir giebt, Über ich kann nicht nehmen, was sie nicht geben will; ich vernachlässige keine Gelegenheit, mich so vielseitig auszubilden, als ich kann; ich erschaffe bloss keine [318] Gelegenheit, weil ich das nicht vermag. – *Wähle ich Gegentheil* einen Stand – wenn nur ein Stand etwas durch freie Willkür gewähltes seyn soll, wie er es doch wohl dem Sprachgebrauche nach seyn soll – wähle ich einen Stand, so muss ich freilich, um auch nur wählen zu können, *vorher* der Natur mich hingegen haben – denn es müssen schon verschiedene Triebe in mir geweckt, verschiedene Anlagen in mir zum Bewusstseyn erhoben seyn; aber *in der Wahl selbst* beschliesse ich doch von nun an, auf gewisse Veranlassungen, die mir die Natur etwa geben möchte, gar keine Rücksicht zu nehmen, um alle meine Kräfte und alle Begünstigungen

si se non come soggiogati all'arbitrio della natura. Però non è questa, ora, la questione. Premettendo che, in generale, si presta ascolto solamente all'istinto sociale, è pertanto indispensabile, sotto la sua egida, spartire quel che si ha di positivo con quanti ne hanno necessità e ricevere ciò di cui siamo privi da quanti ne dispongono¹⁷¹. Per fare ciò, non bisogna avere alcuna specifica destinazione o metamorfosi dell'istinto sociale tramite un nuovo gesto della libertà: è questo ciò che volevo dire.

La tipica differenziazione è la seguente: *nelle circostanze che si sono dispiagate fino a questo livello* io, in quanto individuo, mi affido alla natura per ricevere il parziale dispiegamento di una qualche specifica inclinazione naturale in me presente, *poiché devo farlo*. Compiendo questo, non compio alcuna scelta: viceversa, seguo in maniera istintiva la guida della natura¹⁷². Assumo tutto quel che la natura mi offre, però non posso assumere ciò che essa si rifiuta di offrirmi. Non ometto alcuna occasione per erudirmi il più possibile, però non genero alcuna occasione, dato che non sono nelle condizioni di poterlo fare.

Invece, allorché scelgo un cetto – ipotizzando che un cetto sia qualcosa che viene scelto tramite il libero arbitrio, come del resto pare suffragato dall'uso linguistico¹⁷³ –, insomma allorché scelgo un cetto devo ovviamente, *preventivamente*, essermi abbandonato all'agire della natura per poter anche solamente compiere la scelta. Devono, infatti, essere già attivi in me differenti istinti e devo avere coscienza delle mie disposizioni diversificate. Però, tramite la stessa scelta io decido di non considerare più nemmeno remotamente, d'ora in avanti, le occasioni che la natura potrebbe ancora offrirmi, per impiegare invece tutte quante le mie energie e tutte quante le

der Natur zu Entwicklung einer *einzigsten oder auch mehrerer bestimmter Fertigkeiten ausschliessend anzuwenden*: und durch die besondere Fertigkeit, zu deren Entwicklung ich mich durch freie Wahl widme, wird mein Stand bestimmt.

Es entsteht die Frage: *soll* ich einen bestimmten Stand wählen; oder, wenn ich nicht *soll*, *darf* ich ausschliessend einem bestimmten Stande, d. i. einer einseitigen Ausbildung, mich widmen? Wenn ich *soll*, wenn es unbedingte Pflicht ist, einen bestimmten Stand zu wählen, so muss sich aus dem höchsten Vernunftgesetze ein Trieb, der auf die Wahl eines Standes geht, ableiten lassen; wie sich in Absicht der Gesellschaft überhaupt ein solcher Trieb ableiten liess; wenn ich bloss *darf*, so wird sich aus diesem Gesetze kein solcher Trieb, aber wohl eine Erlaubniss ableiten lassen; und für die Bestimmung des Willens zu der wirklichen Wahl des durch das Gesetz bloss Erlaubten muss sich ein empirisches Datum aufzeigen lassen, durch welches kein Gesetz, sondern bloss eine Regel der Klugheit bestimmt wird. Wie es sich damit verhalte, wird sich aus der Untersuchung ergeben.

Das Gesetz sagt: bilde alle deine Anlagen vollständig und gleichförmig aus, so weit du nur kannst; aber es bestimmt darüber nichts, ob ich sie unmittelbar an der Natur, oder mittelbar, durch Gemeinschaft mit anderen, üben soll. Hierüber ist demnach die Wahl völlig meiner eigenen Klugheit überlassen. Das Gesetz sagt: unterwirf die Natur deinen Zwecken; aber es sagt nicht, dass ich, wenn ich sie auch für gewisse^[319] meiner Zwecke schon durch andere sattsam gebildet antreffen sollte, sie dennoch weiter für alle mögliche Zwecke der Mensch-

agevolazioni che la natura mi dona in vista del dispiegamento *esclusivo di una sola capacità o pure più d'una specifica capacità*¹⁷⁴. E il mio ceto viene fissato esattamente tramite quella specifica capacità al cui dispiegamento mi sono dedicato tramite una scelta libera¹⁷⁵.

Nasce l'interrogativo: *devo* io scegliere un ceto specifico; oppure, qualora io non *debba* farlo, *posso* io dedicarmi in maniera esclusiva a un dato ceto, cioè a un miglioramento unidimensionale¹⁷⁶? Se *devo*, se dunque la scelta di uno specifico ceto è un incondizionato dovere, allora dalla somma legge razionale deve essere possibile inferire un impulso che mi induca a tale scelta. E questo analogamente a come si poteva generalmente dedurre un impulso siffatto in riferimento all'ingresso dell'uomo in società. Invece, se tale scelta è solamente una mia possibilità, allora da questa legge non è possibile inferire un tale impulso, ma solamente una mera facoltà di scegliere un ceto. E, per la determinazione della volontà nello scegliere effettivo di quel che viene solamente consentito ad opera della legge, si deve manifestare un dato empirico, in virtù del quale non viene fissata una legge ma, viceversa, solamente una norma che è la prudenza a caldeggiare¹⁷⁷. Quali siano i termini di tale problema, sarà lampante a partire dall'esame seguente.

La legge proclama: migliora tutte quante le tue attività in maniera completa e omogenea fin dove ti è dato farlo. Però la legge, a tal proposito, non specifica se io debba farlo in maniera immediata e diretta rispetto alla natura o in modo mediato, tramite una aggregazione con altri individui. Pertanto, in questo caso, la scelta è del tutto rinviata alla mia prudenza soggettiva. La legge proclama: soggioga la natura ai tuoi obiettivi; però non afferma che io devo modellarla per tutti quanti i possibili obiettivi dell'umanità, se dovessi rinvenirla già allestita

heit bilden soll. Mithin verbietet das Gesetz nicht, einen besonderen Stand zu wählen; – aber es gebietet es auch nicht, eben darum, weil es dasselbe nicht verbietet. Ich bin auf dem Felde der freien Willkür; ich darf einen Stand wählen, und habe bei dem Entschlusse, nicht ob ich diesen oder jenen bestimmten Stand – davon werden wir ein andermal reden – sondern, ob ich überhaupt einen Stand wählen soll oder nicht, mich nach ganz anderen Bestimmungsgründen, als solchen, die unmittelbar aus dem Gesetze abgeleitet sind, umzusehen.

Der Mensch wird, so wie die Sachen gegenwärtig stehen, in der Gesellschaft geboren; er findet die Natur nicht mehr roh, sondern auf mannigfaltige Art schon für seine möglichen Zwecke vorbereitet. Er findet eine Menge Menschen beschäftigt, in verschiedenen Zweigen dieselbe für den Gebrauch vernünftiger Wesen nach allen ihren Seiten zu bearbeiten. Schon vieles findet er gethan, das er ausserdem selbst hätte thun müssen. Er könnte vielleicht ein sehr angenehmes Daseyn haben, ohne überhaupt seine Kräfte selbst unmittelbar auf die Natur zu wenden, er könnte unter dem blossen Genusse dessen, was die Gesellschaft schon gethan hat, Und was sie insbesondere zu seiner eigenen Ausbildung thut, vielleicht eine gewisse Vollkommenheit erhalten. Aber das darf er nicht: er muss seine Schuld an die Gesellschaft abzutragen wenigstens suchen; er muss seinen Platz besetzen; er muss die Vollkommenheit des Geschlechts, das so vieles für ihn gethan hat, auf irgend eine Art höher zu bringen sich wenigstens bestreben.

Hierzu hat er zwei Wege: entweder er setzt sich vor, die Natur nach allen Seiten zu bearbeiten; aber dann würde er vielleicht sein ganzes Leben, und mehrere

in maniera sufficiente per alcuni miei obiettivi in virtù dell'agire di altri uomini. Per questo motivo, la legge non vieta di scegliere uno specifico ceto¹⁷⁸. Però, il fatto che non lo vieti non vuol dire che lo imponga. Insomma, mi trovo nel settore d'azione del libero arbitrio. Posso scegliere un ceto sociale e, nel mio decidere non di scegliere questo o quel ceto specifico (aspetto del quale tratteremo in seguito), bensì di scegliere oppure no un ceto in genere, devo prestare attenzione a motivi determinanti completamente differenti da quelli che sono dedotti dalla legge in maniera immediata.

In accordo con l'attuale stato delle cose, l'uomo è nato in società. Egli non rinviene dinanzi a sé la natura grezza, bensì la rinviene già sotto più profili predisposta in vista dei suoi obiettivi eterogenei. Rinviene un cospicuo numero di uomini che si cimentano nel cambiarla tramite il loro lavoro, allo scopo di renderla utilizzabile ad opera degli enti razionali¹⁷⁹. Rinviene già allestite un cospicuo numero di cose che, in caso contrario, avrebbe dovuto creare. Forse potrebbe pure condurre un'esistenza leggiadra senza dirigere le sue energie direttamente in direzione della natura e, forse, potrebbe ottenere una qualche perfezione limitandosi a fruire di quel che la società ha già prodotto e che, nella fattispecie, produce per la sua formazione. Però, questo non gli è permesso. L'uomo deve, se non altro, provare a ripagare il debito che lo lega alla società¹⁸⁰: deve occupare il posto che gli spetta. Deve, se non altro, provare a sollevare, in qualche maniera, la perfezione della specie che tanto si è adoperata per lui¹⁸¹.

Per poter fare questo, l'uomo dispone di due possibili vie. Può imporsi di cambiare la natura in tutti quanti i suoi profili; però, in questo caso, dovrebbe forse impiegare tutta quanta la sua esistenza, e anche più di una esi-

Leben, wenn er mehrere hätte, anwenden müssen, um sich auch nur davon die Kenntniss zu erwerben, was vor ihm schon durch andere geschehen und was zu thun übrig sey; und so wäre sein Leben, zwar nicht durch die Schuld seines bösen Willens, aber doch durch die Schuld seiner Unklugheit, für das Menschengeschlecht [320] verloren. Oder er ergreift irgend ein besonderes Fach, dessen vorläufige völlige Erschöpfung ihm etwa am nächsten liegt: für dessen Bearbeitung er etwa durch Natur und Gesellschaft schon vorher am meisten ausgebildet war, und widmet sich demselben ausschliessend. Seine eigene Cultur für die übrigen Anlagen überlässt er der Gesellschaft, die er in seinem gewählten Fache zu cultiviren den Vorsatz, das Bestreben, den Willen hat: und so hat er sich einen Stand gewählt, und diese Wahl ist an sich völlig rechtmässig. Doch steht auch dieser Act der Freiheit, so wie alle unter dem Sittengesetze überhaupt, insofern dasselbe Regulativ unserer Handlungen ist, oder unter dem kategorischen Imperativ, den ich so ausdrücke: sey, in Absicht deiner Willensbestimmungen, nie in Widerspruch mit dir selbst: ein Gesetz, welchem, in dieser Formel ausgedrückt, jeder Genüge leisten kann, da die Bestimmung unseres Willens gar nicht von der Natur, sondern lediglich von uns selbst abhängt.

Die Wahl eines Standes ist eine Wahl durch Freiheit; mithin darf kein Mensch irgend zu einem Stande gezwungen, oder von irgend einem Stande ausgeschlossen werden. Jede einzelne Handlung, so wie jede allgemeine Veranstaltung, die auf einen solchen Zwang ausgeht, ist unrechtmässig; abgerechnet, dass es unklug ist, einen Menschen zu diesem Stande zu zwingen oder von einem anderen abzuhalten, weil keiner die besonderen

stenza se potesse disporne di più d'una, per poter solamente acquisire la conoscenza di quel che in precedenza rispetto a lui è già stato compiuto ad opera di altri e di quel che ancora rimane da fare. E, in questo caso, certamente non per via di un suo volere malvagio, quanto piuttosto per banale ignoranza, la sua esistenza sarebbe vana per il bene della razza umana¹⁸². Oppure, egli opta per una peculiare attività il cui approfondimento, per temporaneo che possa essere, lo vede veramente agevolato, in quanto forse vi era peculiarmente incline per estro naturale e per posizione sociale, in tal maniera egli si dedica esclusivamente a quell'attività, abbandonando l'approfondimento delle restanti disposizioni alla società, a quella stessa società che egli intende, desidera e prova a far avanzare nel settore da lui selezionato¹⁸³. In tal maniera, il soggetto ha selezionato un ceto, e tale selezione è, di per sé, del tutto lecita¹⁸⁴. Pure questo gesto del libero arbitrio è, tuttavia, non meno di tutti gli altri, sottoposto alla legge morale in generale. Infatti, è essa che forma il principio regolativo delle nostre azioni¹⁸⁵, e quel gesto è, pertanto, sottoposto all'imperativo categorico che io formulerei nella maniera che segue: in riferimento alle tue determinazioni di volontà, non essere mai in contraddizione con te stesso¹⁸⁶. Una legge espressa in questo modo può essere rispettata da chiunque, dato che la determinazione della nostra volontà non dipende per niente dalla natura, bensì da noi unicamente.

La selezione di un ceto è una scelta libera, nessun soggetto può, pertanto, essere obbligato a sceglierne uno, o a essere escluso da esso¹⁸⁷. Ciascuna singola azione, e ciascuna inclinazione generale che prospetti una siffatta obbligazione, non è lecita¹⁸⁸. Astraendo, poi, dal fatto che è pazzia obbligare un soggetto a far parte di un ceto o a escluderlo da un altro, dato che non vi è nessu-

Talente des anderen vollkommen kennen kann, und dadurch oft ein Glied für die Gesellschaft völlig verloren geht, dass es an den unrichten Platz gestellt wird. – Dies abgerechnet, ist es an sich ungerecht; denn es setzt unsere Handlung in Widerspruch mit unserem praktischen Begriffe von ihr. Wir wollten ein *Glied* der Gesellschaft, und wir machen ein *Werkzeug* derselben; wir wollten einen *freien Mitarbeiter* an unserem grossen Plan, und wir machen ein *gezwungenes, leidendes Instrument* desselben: wir tödten durch unsere Einrichtung den Menschen in ihm, so viel es an uns liegt, und vergehen uns an ihm und an der Gesellschaft.

Es wurde ein bestimmter Stand, die weitere Ausbildung eines bestimmten Talentes gewählt, *um der Gesellschaft dasjenige, [321] was sie für uns gethan hat, wiedergeben zu können*; demnach ist jeder verbunden, seine Bildung auch wirklich anzuwenden zum Vortheil der Gesellschaft. Keiner hat das Recht, bloss für den eigenen Selbstgenuss zu arbeiten, sich vor seinen Mitmenschen zu verschliessen, und seine Bildung ihnen unnütz zu machen; denn eben durch die Arbeit der Gesellschaft ist er in den Stand gesetzt worden, sie sich zu erwerben, sie ist in einem gewissen Sinne ihr Product, ihr Eigenthum; und er Beraubt sie ihres Eigenthums, wenn er ihnen dadurch nicht nützen will. Jeder hat die Pflicht, nicht nur überhaupt der Gesellschaft nützlich seyn zu wollen; sondern auch seinem besten Wissen nach alle seine Bemühungen auf den letzten Zweck der Gesellschaft zu richten, auf den – das Menschengeschlecht immer mehr zu veredeln, d. i. es immer freier

no che possa conoscere in maniera completa le specifiche disposizioni di un altro soggetto, e per tale ragione viene frequentemente del tutto resa vana l'utilità di un membro per la società allorché lo si consegna a un posto che non è il suo¹⁸⁹; facendo astrazione da questo, l'azione è, di per sé, iniqua, poiché pone il nostro agire in contraddizione con i concetti pratici che di essa abbiamo. Noi desideravamo un *membro* della società e lo trasformiamo, invece, in un *mezzo* di essa. Desideravamo un *libero cooperatore* per il nostro sommo piano e lo trasformiamo, invece, in un *mezzo passivo e obbligato*¹⁹⁰. Tramite il nostro ordinamento, ammazziamo in lui l'uomo che abita in noi e rechiamo un'offesa a lui non meno che alla società¹⁹¹.

Un dato ceto, l'ulteriore dispiegamento di una data abilità, sono stati selezionati *al fine di poter restituire alla società quel che essa ha fatto a nostro vantaggio*. Pertanto, è necessario per tutti quanti impiegare la propria cultura al fine di contribuire in maniera effettiva al profitto della società¹⁹². Non vi è alcuno che abbia il diritto di lavorare unicamente in vista del proprio soddisfacimento soggettivo¹⁹³, di rinserrarsi in sé rispetto ai propri simili e di rendere vana per essi la sua cultura. È, infatti, esattamente in virtù del lavoro della società che egli è stato posto nelle condizioni di ottenere quella cultura. Essa è, da un certo punto di vista, un frutto della società, un suo possedimento. Ed egli rapina i suoi simili di una loro proprietà qualora non desideri impiegare la sua cultura a loro vantaggio. Ciascuno ha il dovere non soltanto di desiderare di risultare vantaggioso alla società in senso globale, bensì pure di direzionare tutte le sue forze, nel limite delle sue possibilità, verso la concretizzazione dello scopo supremo della società, che è il rendere sempre più nobile il genere umano e di renderlo in

von dem Zwange der Natur, immer selbstständiger und selbstthätiger zu machen – und so entsteht denn durch diese neue Ungleichheit eine neue Gleichheit, nemlich ein gleichförmiger Fortgang der Cultur in allen Individuen.

Ich sage nicht, dass es immer so ist, wie ich es jetzt geschildert habe; aber so sollte es nach unseren praktischen Begriffen von der Gesellschaft und den verschiedenen Ständen in derselben seyn, und wir können und sollen arbeiten, um zu machen, dass es so werde. – Wie kräftig besonders der gelehrte Stand für diesen Zweck wirken könne, und wie viel Mittel dazu in seiner Macht seyen, werden wir zu seiner Zeit sehen.

Wenn wir die entwickelte Idee auch nur ohne alle Beziehung auf uns selbst betrachten, so erblicken wir doch wenigstens ausser uns eine Verbindung, in der keiner für sich selbst arbeiten kann, ohne für alle andere zu arbeiten, oder für den anderen arbeiten, ohne zugleich für sich selbst zu arbeiten – indem der glückliche Fortgang Eines Mitgliedes glücklicher Fortgang für Alle, und der Verlust des Einen Verlust für Alle ist: ein Anblick, der schon durch die Harmonie, die wir in dem allermannigfaltigsten erblicken, uns innig wohlthut und unseren Geist mächtig emporhebt.

Das Interesse steigt, wenn man einen Blick auf sich selbst [322] thut und sich als Mitglied dieser grossen, innigen Verbindung betrachtet. Das Gefühl unserer Würde und unserer Kraft steigt, wenn wir uns sagen,

misura crescente indipendente, autosufficiente e libero dalla tirannia delle forze della natura. In tal maniera, da questa nuova disuguaglianza, si viene delineando una inedita uguaglianza, ossia un avanzamento omogeneo della cultura in tutti quanti i soggetti¹⁹⁴.

Non sostengo che la realtà proceda immancabilmente come l'ho delineata in questa sede, però dovrebbe¹⁹⁵ procedere in questa maniera, in accordo con i nostri concetti pratici della società e dei differenti ceti sociali di cui essa consta. E possiamo, dobbiamo darci da fare in modo che la realtà proceda in tal maniera nell'avvenire¹⁹⁶. A tempo debito, noteremo con quale energia il ceto intellettuale possa, nella fattispecie, agire in vista della concretizzazione di tale obiettivo, e di quale grandioso numero di mezzi finalizzati a questo obiettivo esso sia in possesso.

Se esaminiamo l'idea che abbiamo qui sviluppato anche astraendo da noi stessi, allora, se non altro, riscontriamo esternamente rispetto a una comunità in cui non vi è alcuno che possa lavorare per sé senza lavorare, in pari tempo, a vantaggio di tutti quanti gli altri: e nemmeno lavorare a vantaggio degli altri senza, insieme, lavorare a proprio vantaggio¹⁹⁷. Pertanto, una condizione in cui il fecondo avanzamento di ciascun singolo membro costituisce un fecondo avanzamento per tutti quanti, e l'insuccesso del singolo soggetto è un insuccesso della comunità. Si tratta di uno spettacolo che, con l'armonia che noi troviamo in quel che di maggiormente diverso si dà al mondo, ci giova intimamente e innalza energicamente il nostro spirito.

L'interesse sale allorché si medita su di noi e ci si capacita del fatto che siamo membri di questa grandiosa, interna comunità. Il sentimento della nostra dignità e della nostra potenza cresce allorché ci confidiamo quel

was jeder unter uns sich sagen kann: mein Daseyn ist nicht vergebens und zwecklos; ich bin ein nothwendiges Glied der grossen Kette, die von Entwicklung des ersten Menschen zum vollen Bewusstseyn seiner Existenz bis in die Ewigkeit hinausgeht; alles, was jemals gross und weise und edel unter den Menschen war, – diejenigen Wohlthäter des Menschengeschlechts, deren Namen ich in der Weltgeschichte aufgezeichnet lese, und die mehreren, deren Verdienste ohne ihre Namen vorhanden sind, – sie alle haben für mich gearbeitet; – ich bin in ihre Ernte gekommen; – ich betrete auf der Erde, die sie bewohnten, ihre Segen verbreitenden Fuss-
tapfen. Ich kann, sobald ich will, die erhabene Aufgabe, die sie sich aufgegeben hatten, ergreifen, unser gemeinsames Brudergeschlecht immer weiser und glücklicher zu machen; ich kann da fortbauen, wo sie aufhören mussten; ich kann den herrlichen Tempel, den sie unvollendet lassen mussten, seiner Vollendung näher bringen.

»Aber ich werde aufhören müssen, wie sie;« dürfte sich jemand sagen. – O! es ist der erhabenste Gedanke unter allen: ich werde, wenn ich jene erhabene Aufgabe übernehme, nie vollendet haben; ich kann also, so gewiss die Uebernehmung derselben meine Bestimmung ist, ich kann nie aufhören, *zu wirken* und mithin nie aufhören *zu seyn*. Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen; denn mein Werk soll vollendet werden, und es kann in keiner Zeit vollendet werden, mithin ist meinem Daseyn keine Zeit bestimmt, – und ich bin ewig. Ich habe zugleich mit der Uebernehmung jener grossen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen.

che ciascuno tra noi può dire a se stesso: il mio esistere non è vano e privo di un obiettivo¹⁹⁸. Io sono un necessario anello della grandiosa catena che, a partire dal dispiegamento del primo uomo, si articola eternamente in direzione della piena coscienza dell'esistenza di questo soggetto¹⁹⁹. Quel che vi fu di immenso, di savio e di nobile tra gli uomini – quei benefattori della razza umana di cui leggo i nomi segnati nella storia mondiale, e quelli ancora più numerosi di cui si segnalano i meriti però non i nomi –, tutti questi soggetti hanno lavorato a mio vantaggio. Io colgo i frutti delle loro opere. Sulla terra vengo ad apprendere che essi vissero le sacre orme dei loro passi. Non appena io lo desidero, posso cogliere il sublime compito che essi si erano autoattribuiti, ossia il rendere sempre più savia e più felice la nostra razza comune di fratelli umani. Posso seguitare nell'edificare là dove essi furono costretti a smettere. Posso accompagnare più vicino alla sua realizzazione il magnifico tempio che essi furono costretti a lasciare non ultimato²⁰⁰.

Però, qualcuno potrebbe obiettare: “pure io sarò costretto, proprio come loro, a sospendere la mia opera!”. Oh! Questo è, tra tutti, il pensiero massimamente sublime. Se adottato quel sublime compito, non terminerò mai di portarlo a compimento²⁰¹. Pertanto, se è sicuro che l'adozione di tale compito costituisce la mia vocazione, è pure sicuro che io non posso mai terminare di *operare*, e, dunque, non posso mai terminare di *essere*. Quel che viene chiamato morte non può distruggere la mia opera. E, dato che il mio operare deve essere portato a compimento, e in nessun tempo potrà esserlo del tutto, esattamente per questo motivo il mio esistere non si trova imprigionato in alcun quadro temporale e io sono eterno. Tramite l'adozione di quel grandioso compito, mi sono, in pari tempo, impossessato dell'eterno²⁰².

Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz, und zu den krachenden, in einem Feuermeere schwimmenden Wolken, und sage: ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel, vermischt euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle, – schäumet und tobet, und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen [323] des Körpers, den ich mein nenne; – mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder, als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.

Alzo orgogliosamente la testa verso le minacciose catene montuose, verso le portentose cascate e verso le nubi in subbuglio che si agitano in un mare infuocato ed esclamo: io sono eterno e sfido la vostra forza!²⁰³ Io spezzo qualsiasi ostacolo che mi impedisca di proseguire lungo il mio tragitto e tu, terra, e tu, cielo, e tutte le vostre componenti, unitevi in un tumulto selvaggio, schiumate e accanitevi. Schiacciate pure in un furioso scontro l'ultimo atomo del corpo che io dico essere mio. Solamente il mio volere, con il suo solido piano, deve innalzarsi ardito e glaciale sulle macerie del mondo. In fin dei conti, io ho stretto la mia vocazione ed essa si conserva finché io mi conservo: essa è eterna, ed eterna quanto lei sono io²⁰⁴!

VIERTE VORLESUNG.
UEBER DIE BESTIMMUNG DES GELEHRTEN.

[323] Ich habe heute von der Bestimmung des Gelehrten zu reden. Ich befinde mich mit diesem Gegenstande in einer besonderen Lage. Sie alle, meine Herren, oder doch die meisten unter ihnen haben die Wissenschaften zur Beschäftigung ihres Lebens gewählt, und ich – so wie Sie; Sie alle – so lässt sich annehmen – wenden Ihre ganze Kraft an, um mit Ehre zum Gelehrten-Stande gezählet werden zu können; und ich habe gethan und thue das gleiche. Ich soll als Gelehrter vorangehenden Gelehrten von der Bestimmung des Gelehrten reden. Ich soll den Gegenstand gründlich untersuchen; ihn, wenn ichs vermag, erschöpfen; ich soll in der Darstellung der Wahrheit nichts vergeben. Und wie, wenn ich eine sehr ehrwürdige, sehr erhabene, vor allen übrigen Ständen sehr ausgezeichnete Bestimmung, für diesen Stand auffinde; werde ich sie aufstellen können, ohne die Bescheidenheit zu verletzen, die übrigen Stände herabzuwürdigen, von Eigendünkel geblendet zu scheinen? – Aber ich rede als Philosoph, dem es obliegt, jeden Begriff scharf zu bestimmen. Was kann ich dagegen, dass eben dieser Begriff im Systeme an der Reihe ist? Ich darf der erkannten Wahrheit nichts vergeben. Sie ist immer Wahrheit, und auch die Bescheidenheit ist ihr untergeordnet, [324] Und ist eine falsche Bescheidenheit, wo sie ihr Eintrag thut. Lassen Sie uns

QUARTA LEZIONE. LA MISSIONE DEL DOTTO

Mi trovo oggi a dover trattare della missione dell'uomo di cultura.

Questo fatto mi mette in una condizione speciale²⁰⁵. Signori miei, tutti voi, o per lo meno i più, avete optato per la scienza come principale occupazione della vostra esistenza e io stesso sono nella vostra medesima condizione. Tutti voi – così, se non altro, è lecito ipotizzare – fate uso di tutte quante le vostre forze per poter essere in maniera onorevole ascritti al ceto degli intellettuali. E la stessa cosa ho fatto e continuo a fare io stesso. Pertanto, in qualità di intellettuale, io mi trovo a dover discutere della missione dell'intellettuale al cospetto di giovani intellettuali. Ho da trattare in maniera approfondita il tema; ho da affrontarlo nel miglior modo che mi riesca, fedele sempre e soltanto al vero²⁰⁶. E, qualora venissi a scoprire per questa classe una missione veramente onorabile, alta, e che si contraddistingue in maniera ragguardevole rispetto a quella di tutte quante le altre classi sociali, in che modo potrò tratteggiarla senza risultare immodesto, senza svalutare i restanti ceti sociali, e senza sembrare borioso? Del resto, io sono un filosofo e questo mi costringe a fissare rigorosamente ogni singolo concetto. Che colpa ne ho allorché, nel sistema, giunge il turno proprio di quel preciso concetto? Non posso in alcun caso mutilare una verità riconosciuta come tale. Si tratta pur sempre di una verità e ad essa deve essere soggiogata pure la modestia, che risulterebbe una falsa modestia qualora portasse nocimento alla

unseren Gegenstand vors erste kalt und so untersuchen als ob er keine Beziehung auf uns hätte; ihn untersuchen, als einen Begriff aus einer uns völlig fremden Welt. Lassen Sie uns unsere Beweise desto mehr schärfen. Lassen Sie uns nicht vergessen, was ich zu seiner Zeit Bar nicht mit geringerer Kraft darzustellen denke: dass jeder Stand nothwendig ist; jeder unsere Achtung verdient; dass nicht der Stand, sondern die würdige Behauptung desselben das Individuum ehrt; und dass Jeder nur insofern ehrwürdiger ist, inwiefern er der vollkommenen Erfüllung seines Platzes in der Reihe am nächsten kommt; – dass eben darum der Gelehrte Ursach hat, am allerbescheidensten zu seyn, weil ihm ein Ziel aufgesteckt ist, von dem er stets Bar weit entfernt bleiben wird, – weil er ein sehr erhabenes Ideal zu erreichen hat, dem er gewöhnlich nur in einer grossen Entfernung sich annähert. –

»Im Menschen sind mancherlei Triebe und Anlagen, und es ist die Bestimmung jedes Einzelnen, alle seine Anlagen, so weit er nur irgend kann, auszubilden. Unter andern ist in ihm der Trieb zur Gesellschaft; diese bietet ihm eine neue, besondere Bildung dar, – die für die Gesellschaft – und eine ungemeine Leichtigkeit der Bildung überhaupt. Es ist dem Menschen darüber nichts vorgeschrieben – ob er alle seine Anlagen insgesamt unmittelbar an der Natur, oder ob er sie mittelbar durch die Gesellschaft ausbilden wolle. Das erstere ist schwer, und bringt die Gesellschaft nicht weiter;

verità. Permettete che io analizzi il nostro tema in un primo tempo in modo freddo, quasi come se non avesse alcun nesso con la nostra personalità. Permettete che io lo analizzi come se si trattasse di un concetto facente parte di un mondo al quale siamo del tutto estranei. Inoltre, abbiate la volontà di permettere che io perfezioni il più possibile i miei argomenti. Non costringetemi a obliare quel che, al momento giusto, mi riprometto di evidenziare energicamente: vale a dire che ogni cetto sociale è indispensabile, che ogni cetto sociale merita il nostro rispetto; che a nobilitare il soggetto non è il cetto, bensì l'affermarsi con dignità in esso²⁰⁷; e che ciascuno merita onore solamente nella misura in cui concretizza fino al massimo livello il pieno svolgimento della sua mansione. Vogliate consentire che io rammenti che, esattamente in forza di questo motivo, l'intellettuale ha una ragione in più per essere maggiormente modesto rispetto agli altri, ossia per il fatto che ha una mèta dalla quale rimarrà sempre assai lontano²⁰⁸; per il fatto che, in fin dei conti, ha da raggiungere un ideale veramente alto da cui tuttavia, solitamente, lo separa pur sempre una distanza abissale.

“Si danno nell'uomo istinti e abilità eterogenei ed è la missione di ciascun singolo soggetto il dispiegamento delle proprie inclinazioni nel modo più ampio possibile. È presente in lui, accanto ad altri istinti, pure l'istinto sociale. La società gli fornisce un nuovo specifico settore culturale – la cultura per la comunità – e, in genere, gli facilita la cultura in maniera eccezionale. Al contrario, non vi è alcunché di imposto all'uomo circa il fatto che egli dispieghi complessivamente tutte quante le sue attitudini nella natura in maniera immediata, o, al contrario, prediliga dispiegarle mediatamente tramite la comunità. La prima via è ardua, e non fa avanzare la

daher erwählt mit Recht jedes Individuum in der Gesellschaft sich seinen bestimmten Zweig von der allgemeinen Ausbildung, überlässt die übrigen den Mitgliedern der Gesellschaft und erwartet, dass sie an dem Vortheil *ihrer* Bildung *ihn* werden Antheil nehmen lassen, so wie er an der *seinigen* sie Antheil nehmen lässt; und das ist der Ursprung und der Rechtsgrund der Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft.«

Dieses sind die Resultate meiner bisherigen Vorlesungen. Einer Eintheilung der verschiedenen Stände nach reinen Vernunftbegriffen, welche recht wohl möglich ist, müsste eine erschöpfte [325] Aufzählung aller natürlichen Anlagen und Bedürfnisse des Menschen (nicht etwa seiner bloss erkünstelten Bedürfnisse) zum Grunde gelegt werden. – Der Cultur jeder Anlage – oder was das gleiche heisst – der Befriedigung jedes natürlichen, auf einen im Menschen ursprünglich liegenden Trieb gegründeten Bedürfnisses, kann ein besonderer Stand gewidmet werden. Wir behalten uns diese Untersuchung bis zu einer anderen Zeit vor; um in gegenwärtiger Stunde eine uns näher liegende zu unternehmen.

Wenn die Frage über die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit einer nach obigen Grundsätzen eingerichteten Gesellschaft entstünde – und jede Gesellschaft richtet sich durch die natürlichen Triebe des Menschen ohne alle Leitung und völlig von selbst gerade so ein, wie aus unserer Untersuchung über den Ursprung der Gesellschaft erhellet – wenn, sage ich, jene Frage entstünde, so würde die Beantwortung derselben die Untersuchung folgender Frage voraussetzen: ist in der gegebenen Gesellschaft für die Entwicklung und Befriedigung *alle* Bedürfnisse, und zwar für die *gleichförmige* Entwicklung und Befriedigung aller, gesorgt? Wäre dafür gesorgt, so wäre die Gesellschaft, als Gesell-

comunità; per questo motivo, ciascun soggetto si seleziona opportunamente il suo specifico ramo nella cornice del miglioramento globale, lascia i restanti rami agli altri membri della comunità e si attende che essi consentano a *lui* di prendere parte all'avanzamento della loro cultura, proprio come egli lascia che *essi* prendano parte all'avanzamento della *sua*. È questa la genesi e il legittimo titolo del sussistere delle differenze dei ceti nella comunità"²⁰⁹.

Sono questi gli esiti delle lezioni tenute fino ad ora. Una classificazione dei differenti ceti sociali sul fondamento di meri concetti razionali, che è indubbiamente possibile, dovrebbe reggersi su una esaustiva enucleazione di tutte quante le inclinazioni e i bisogni naturali dell'uomo (e non solamente dei suoi bisogni indotti). Uno specifico ceto può consacrarsi allo sviluppo di ogni inclinazione naturale, ossia al soddisfacimento di ogni bisogno naturale che si basi su un istinto congenito all'uomo. Riservandoci tale esame per una diversa occasione²¹⁰, ne sviluppiamo qui un altro che, nell'odierna lezione, ci riguarda in modo maggiormente diretto.

Qualora nascesse il problema della perfezione o dell'imperfezione di una comunità incardinata sui principi di cui abbiamo detto – e ogni comunità si struttura in maniera spontanea tramite gli istinti naturali dell'uomo, senza guida alcuna, come è evidente dalla nostra indagine sulla genesi della società –, se, lo ribadisco, nascesse siffatto problema, la sua risoluzione avrebbe, quale presupposto, la risposta al quesito che segue: nella società data ci si adopera effettivamente per agevolare il dispiegamento e il soddisfacimento di *tutti* quanti i bisogni, vale a dire il loro *omogeneo* dispiegamento e soddisfacimento? Qualora ci si occupasse di questo, allora la società, in quanto tale, risulterebbe perfetta. Ciò non signifi-

schaft, vollkommen, das heisst nicht, sie *erreichte* ihr Ziel, welches nach unseren ehemaligen Betrachtungen unmöglich ist; sondern sie wäre so eingerichtet, dass sie ihrem Ziele sich nothwendig immer mehr *annähern* müsste; wäre dafür nicht gesorgt, so könnte sie zwar wohl durch ein glückliches Ohngefähr auf dem Wege der Cultur weiter vorrücken; aber man könnte nie sicher darauf rechnen; sie könnte ebensowohl durch ein unglückliches Ohngefähr zurückkommen.

Die Sorge für diese gleichförmige Entwicklung aller Anlagen des Menschen setzt zuvörderst die Kenntniss seiner sämmtlichen Anlagen, die Wissen schaft aller seiner Triebe und Bedürfnisse, die geschehene Ausmessung seines ganzen Wesens voraus. Aber diese vollständige Kenntniss des ganzen Menschen gründet sich selbst auf eine Anlage, welche entwickelt werden muss; denn es giebt allerdings einen Trieb im Menschen, zu wissen, und insbesondere dasjenige zu *wissen*, was [326]ihm Noth thut. Die Entwicklung dieser Anlage aber erfordert alle Zeit und alle Kräfte eines Menschen; giebt es irgend ein gemeinsames Bedürfniss, welches dringend fordert, dass ein besonderer Stand seiner Befriedigung sich widme, so ist es dieses. –

Nun aber würde die blossе *Kenntniss* der Anlagen und Bedürfnisse des Menschen, ohne die Wissenschaft, sie zu *entwickeln* und zu *befriedigen*, nicht nur eine höchst traurige und niederschlagende; sie würde zugleich eine leere und völlig unnütze Kenntniss seyn. – Derjenige handelt sehr unfreundschaftlich gegen mich, der mir meinen Mangel zeigt, ohne mir zugleich die Mittel zu zeigen, wie ich meinen Mangel ersetzen könne; der mich zum Gefühl meiner Bedürfnisse bringt, ohne mich in den Stand zu setzen, sie zu befriedigen. Hätte er

ca che essa *sarebbe pervenuta al suo obiettivo*, cosa che è impossibile, secondo quanto inferito dalle nostre analisi anteriori²¹¹. Tuttavia, significherebbe che essa è strutturata in maniera tale che *va sempre più approssimandosi* al suo obiettivo. Al contrario, se non ci si preoccupa di questo, essa potrebbe indubbiamente progredire lungo la via della cultura in forza di qualche fortunosa accidentalità, però, in forza di accidentalità analoghe, potrebbe pure retrocedere.

Preoccuparsi di questo avanzamento omogeneo di tutte quante le capacità dell'uomo ha, come presupposto, anzitutto la cognizione di tutte quante le sue inclinazioni, la scienza di tutti quanti i suoi istinti e di tutti quanti i suoi bisogni, una compiuta misurazione dell'interesse del suo essere²¹². Tuttavia, tale compiuta conoscenza dell'uomo nel suo complesso si regge essa stessa su un'inclinazione che ha da essere dispiegata. Infatti, nell'uomo, si dà uno stimolo alla conoscenza e, nella fattispecie, alla conoscenza di quel che va a suo vantaggio. Però, il dispiegamento di tale attitudine necessita di tutto quanto il tempo e di tutte quante le energie di un uomo. Quindi, se vi è un bisogno comunitario, che prospetta l'impellente richiesta che uno specifico ceto si consacri al suo soddisfacimento, è indubbiamente questo²¹³.

Tuttavia, di per sé, la *conoscenza* delle disposizioni e dei bisogni dell'uomo, senza la scienza che mostri *come dispiegare* le prime e *come appagare* i secondi, non soltanto sarebbe veramente squallida e abietta, bensì sarebbe pure una conoscenza senza senso e del tutto vana. Colui che mi fa vedere la mia incompiutezza senza, tuttavia, segnalarmi in pari tempo gli strumenti tramite i quali potrei rimediare ad essa; colui che mi fa cosciente dei miei bisogni senza, tuttavia, pormi nelle condizioni di appagarli, un tale soggetto opera in maniera davvero

mich lieber in meiner thierischen Unwissenheit gelassen! – Kurz, jene Kenntniss würde nicht diejenige Kenntniss seyn, die die Gesellschaft verlangte, und um deren willen sie einen besonderen Stand, der in dem Besitze von Kenntnissen wäre, haben müsste; denn sie zweckte nicht ab auf Vervollkommnung des Geschlechts, und vermittelt dieser Vervollkommnung auf Vereinigung, wie sie doch sollte. – Mit jener Kenntniss der Bedürfnisse muss demnach zugleich die Kenntniss der *Mittel* vereinigt seyn, *wie sie befriediget werden können*; und diese Kenntniss fällt mit Recht dem gleichen Stande anheim, weil keine ohne die andere vollständig, noch weniger thätig und lebendig werden kann. Die Kenntniss der ersteren Art gründet sich auf reine Vernunftsätze, und ist *philosophisch*; die von der zweiten zum Theil auf Erfahrung, und ist insofern *philosophisch-historisch* (nicht bloss historisch; denn ich muss ja die Zwecke, die sich nur philosophisch erkennen lassen, auf die in der Erfahrung gegebenen Gegenstände beziehen, um die letzteren als Mittel zur Erreichung der ersteren beurtheilen zu können). – Diese Kenntniss soll der Gesellschaft nützlich werden; es ist demnach nicht bloss darum zu thun, überhaupt zu wissen, welche Anlagen der Mensch an sich habe, und durch welche Mittel überhaupt man dieselben entwickeln könne: eine solche Kenntniss würde noch immer[327] gänzlich unfruchtbar bleiben. Sie muss noch einen Schritt weiter gehen, um den erwünschten Nutzen wirklich zu gewähren. Man muss wissen, auf welcher bestimmten Stufe der Cultur diejenige Gesellschaft, deren Mitglied man ist, in einem bestimmten Zeitpuncte stehe, – welche bestimmte Stufe sie von dieser aus zu ersteigen und welcher Mittel sie sich dafür zu bedienen habe. Nun kann man allerdings aus Vernunftgründen, unter Voraus-

ostile nei miei riguardi²¹⁴. Avrebbe fatto meglio ad abbandonarmi nella mia ignoranza ferina! In poche parole: quella non è la conoscenza di cui la società aveva bisogno e per il cui dispiegamento occorreva che si desse un peculiare cetto sociale che la possedesse. Infatti, quel genere di conoscenza non tende minimamente al miglioramento del genere umano e a concretizzare, tramite tale miglioramento, una connessione dell'umanità, come al contrario era suo ufficio²¹⁵.

Occorre, pertanto, che alla conoscenza dei bisogni sia collegata quella *degli strumenti tramite cui è possibile soddisfarli* e tale scienza rientra rettamente sempre tra le competenze di quello stesso cetto sociale, dato che, senza l'altra, nessuna di tali conoscenze può completarsi e, ancora meno, farsi vivace e vitale²¹⁶. Il primo genere di conoscenza si basa su meri postulati razionali ed è *filosofico*; il secondo si basa parzialmente sull'esperienza ed è, di conseguenza, *storico-filosofico* (non soltanto storico, giacché gli scopi, dei quali tuttavia può darsi unicamente una conoscenza filosofica, io devo porli in connessione con gli oggetti che l'esperienza mi dà, in maniera tale da poter considerare questi ultimi quali strumenti per concretizzare tali scopi). Tale conoscenza ha da giovare alla comunità; allora, non è questione di sapere, in genere, quali siano le disposizioni dell'uomo in quanto tale, e in qual maniera egli possa dispiegarle, in quanto una siffatta conoscenza rimarrebbe ancora sempre completamente scevra di risultati. Essa ha ancora da avanzare di un passo per poter giovare sul piano concreto. Occorre sapere a quale specifico grado culturale è situata in un dato momento storico la società della quale si è membri, a quale più elevato grado dovrà innalzarsi e di quali strumenti essa possa avvalersi in vista di tale obiettivo²¹⁷.

Ebbene, indubbiamente noi possiamo, muovendo da

setzung einer Erfahrung überhaupt, vor aller bestimmten Erfahrung vorher, den Gang des Menschengeschlechts berechnen; man kann die einzelnen Stufen ohngefähr angeben, über welche es schreiten muss, um bei einem bestimmten Grade der Bildung anzulangen; aber die Stufe angeben, auf welcher es in einem bestimmten Zeitpunkte wirklich stehe, das kann man schlechterdings nicht aus blossen Vernunftgründen; darüber muss man die Erfahrung befragen; man muss die Begebenheiten der Vorwelt – aber mit einem durch Philosophie geläuterten Blicke – erforschen; man muss seine Augen rund um sich herum richten, und seine Zeitgenossen beobachten. Dieser letzte Theil der für die Gesellschaft nothwendigen Kenntniss ist demnach bloss *historisch*.

Die drei angezeigten Arten der Erkenntniss, vereinigt gedacht – und ausser der Vereinigung stiften sie nur geringen Nutzen – machen das aus, was man Gelehrsamkeit nennt, oder wenigstens ausschliessend nennen sollte; und derjenige, der sein Leben der Erwerbung dieser Kenntnisse widmet, heisst ein Gelehrter.

Eben nicht jeder einzelne muss, nach jenen drei Arten der Erkenntniss, den ganzen Umfang des menschlichen Wissens umfassen – das würde grösstentheils unmöglich, und eben darum, weil es unmöglich ist, würde das Bestreben darnach fruchtlos seyn und das ganze Leben eines Mitgliebes – das der Gesellschaft nützlich hätte werden können – ohne Gewinn für selbige verschwenden. Einzelne mögen sich einzelne Theile jenes Gebietes abstecken; aber jeder sollte seinen Theil nach jenen drei Ansichten: philosophisch, philosophisch historisch und bloss historisch, bearbeiten. – Ich deute

principi razionali e assumendo quale presupposto un'esperienza in generale, misurare la strada della razza umana, prescindendo da qualsivoglia esperienza specifica²¹⁸. È possibile segnalare in maniera davvero approssimativa i singoli e successivi livelli che essa dovrà percorrere prima di pervenire a uno specifico stadio culturale. Tuttavia, segnalare il grado al quale l'umanità è effettivamente pervenuta in un certo momento storico è impossibile muovendo solamente da principi razionali²¹⁹. Sotto questo profilo, è necessario fare ricorso all'esperienza, bisogna analizzare gli accadimenti del passato, però tramite uno sguardo reso più acuto in virtù della filosofia. Occorre guardarsi intorno e scrutare i propri contemporanei. Quest'ultima sezione della conoscenza indispensabile per la società è pertanto unicamente *storica*²²⁰.

I tre summenzionati generi di conoscenza, intesi come connessi reciprocamente – e, senza tale connessione, sarebbero veramente una cosa di poco conto – costituiscono quella che viene etichettata come erudizione²²¹, o che, se non altro, andrebbe in tal maniera etichettata. E chi consacra la sua esistenza al raggiungimento di tali conoscenze viene bollato come intellettuale²²².

Non è ogni singolo soggetto a dover racchiudere in sé l'insieme globale del sapere umano nelle sue tre determinazioni. Si tratterebbe di un'impresa praticamente inattuabile e, esattamente in quanto inattuabile, sforzarsi di concretizzarla sarebbe improduttivo e tutta quanta l'esistenza di un membro della comunità – che avrebbe potuto giovarle – sarebbe dilapidata senza utilità alcuna. I singoli soggetti possono resecare per sé singoli settori dell'ambito del sapere; però, ciascuno dovrebbe sviluppare la sua porzione in accordo con quelle tre prospettive: quella filosofica, quella storico-filosofica e quella puramente storica²²³. Mi limito, in questa sede, a fare

dadurch nur vorläufig an, was ich zu einer anderen Zeit weiter [328] ausführen werde; um vor der Hand wenigstens durch mein Zeugniß zu betheuern, dass das Studium einer gründlichen Philosophie die Erwerbung empirischer Kenntnisse, wenn sie nur gründlich sind, gar nicht überflüssig macht, sondern dass sie vielmehr die Unentbehrlichkeit derselben am überzeugendsten darthut. – Der Zweck aller dieser Kenntnisse nun ist der oben angezeigte: vermittelst derselben zu sorgen, dass alle Anlagen der Menschheit gleichförmig, stets aber fortschreitend, sich entwickeln: und hieraus ergiebt sich denn die wahre Bestimmung des Gelehrtenstandes: es ist *die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechtes im allgemeinen, und die stete Beförderung dieses Fortganges*. – Ich thue mir Gewalt an, meine Herren, um von der erhabenen Idee, die jetzt aufgestellt ist, meine Empfindung noch nicht fortreißen zu lassen: der Weg der kalten Untersuchung ist noch nicht geendigt. Aber das muss ich doch im Vorbeigehen bemerklich machen, was diejenigen eigentlich thun *würden*, die den freien Fortgang der Wissenschaften zu hemmen suchten. Ich sage: thun würden; denn wie kann ich wissen, oh es desgleichen Leute giebt oder nicht? Von dem Fortgange der Wissenschaften hängt unmittelbar der ganze Fortgang des Menschengeschlechtes ab. Wer jenen aufhält, hält diesen auf. – Und wer diesen aufhält, – welchen Charakter stellt derselbe öffentlich vor sein Zeitalter und vor die Nachwelt hin? Lauter, als durch tausend Stimmen, durch Handlungen, ruft er der Welt und der Nachwelt in die betäubten Ohren: die Menschen um mich herum sollen, wenigstens so lange

cenno in maniera non definitiva a quel che, altrove, illustrerò con più attenzione: tramite la mia testimonianza, ho intenzione di riproporre, se non altro in maniera provvisoria, che lo studio di una filosofia, per profonda che essa sia, non rende per niente accessorio l'ottenimento di conoscenze empiriche, a patto che siano svolte in modo compiuto²²⁴. Viceversa, lo studio della filosofia corrobora semmai, nella maniera maggiormente persuasiva che sia possibile, la loro imprescindibilità. L'obiettivo di tutte quante queste conoscenze è, infatti, quello che abbiamo segnalato in precedenza: provare, tramite esse, a far sì che le disposizioni del genere umano si dispieghino in maniera omogenea e sempre più approfondita²²⁵. Da questo aspetto, affiora allora l'autentica missione del ceto intellettuale: *il sommo controllo sul reale avanzamento della razza umana nella sua globalità e l'ininterrotto incitamento a tale avanzamento*²²⁶.

Signori miei, per non lasciarmi esaltare dalla sublime idea che ho appena finito di esprimere, sono costretto a esercitare una violenza ai miei danni: non è ancora terminato il tragitto del gelido esame. Tuttavia, non posso esimermi dal notare, di passaggio, quel che farebbero, in verità, quanti provano a ostacolare il libero avanzamento delle scienze. Dico *farebbero*, giacché in che modo potrei sapere se si danno oppure no soggetti di questo genere? All'avanzamento delle scienze è direttamente connesso l'avanzamento globale della razza umana²²⁷. Chi ostacola il primo, ostacola pure il secondo²²⁸. E costui, che ostacola quest'ultimo, quante sue caratteristiche rivela in maniera pubblica allo sguardo dei suoi contemporanei e dei posteri! Con maggior frastuono che se urlasse con mille voci, dato che invece urla con i suoi atti, egli supplizia le orecchie del mondo e dei posteri. Gli uomini che mi stanno intorno, se non altro fintanto-

ich lebe, nicht weiser und besser werden; denn in ihrem gewaltsamen Fortgange würde auch ich, trotz alles Widerstrebens, wenigstens in etwas mit fortgerissen werden; und dies verabscheue ich; ich will nicht erleuchteter, ich will nicht edler werden: Finsterniss und Verkehrtheit ist mein Element, und ich werde meine letzten Kräfte aufbieten, um mich nicht aus demselben verrücken zu lassen. – Alles kann die Menschheit entbehren; alles kann man ihr rauben, ohne ihrer wahren Würde zu nahe zu treten; nur nicht die Möglichkeit der Vervollkommenng. Kalt und schlauer, als das menschenfeindliche Wesen, das uns [329] die Bibel schildert, haben diese Menschenfeinde überlegt und berechnet, und aus der heiligsten Tiefe herausgesucht, wo sie die Menschheit angreifen müssten, um dieselbe im Keime zu zerdrücken und – sie haben es gefunden. – Die Menschheit wendet unwillig von ihrem Bilde sich weg. – Wir gehen zu unserer Untersuchung zurück. –

Die Wissenschaft ist selbst ein Zweig der menschlichen Bildung; jeder Zweig derselben muss weiter gebracht werden, wenn alle Anlagen der Menschheit weiter ausgebildet werden sollen; es kommt demnach jedem Gelehrten, so wie jedem Menschen, der einen besonderen Stand gewählt hat, zu, dass er strebe, die Wissenschaft, und insbesondere den von ihm gewählten Theil der Wissenschaft weiter zu bringen; es kommt ihm zu, wie jedem Menschen in seinem Fache; ja es kommt ihm weit mehr zu. Er soll über die Fortschritte der übrigen Stände wachen, sie befördern; und er selbst wollte *nicht* fortschreiten? Von seinem Fortschritte hängen die

ché sto al mondo, non hanno da diventare maggiormente savi e migliori, giacché nel loro avanzare in modo travolgente, a prescindere da ogni resistenza, verrei pure io trasportato, se non altro sotto qualche profilo, ed è esattamente questo quel che aborro. Non desidero divenire maggiormente nobile e rischiarato: tenebre e buio sono le mie componenti, e, per non essere obbligato ad abbandonarle, ricorrerò pure alle mie estreme forze. Ebbene, l'umanità può fare a meno di ogni cosa; la si può privare di tutto senza ferire la sua autentica dignità: di tutto, però non della possibilità del perfezionamento²²⁹. In modo gelido e con astuzia addirittura più marcata rispetto a quella dell'essere misantropico che viene delineato nella Bibbia²³⁰, questi misantropi hanno misurato, premeditato e selezionato la zona maggiormente sacra in cui dovevano aggredire l'umanità per opprimerla, fintantoché essa è ancora in fasce, e hanno reperito tale zona. Sdegnata, la razza umana sposta lo sguardo dalla loro immagine²³¹. E noi volgiamo nuovamente alla nostra indagine.

La scienza è un'area della cultura umana. Ciascun'area di quest'ultima deve essere fatta avanzare, se devono essere dispiegate tutte quante le disposizioni dell'umanità. Pertanto, a ciascun intellettuale, proprio come a ciascun uomo che abbia optato per uno specifico ceti, spetta l'aspirazione a fare avanzare sempre più massicciamente la scienza e, nella fattispecie, quell'area di essa che egli ha selezionato²³². Questo aspetto è di sua competenza, proprio come è di competenza di ogni altro uomo nel suo settore particolare: all'intellettuale, anzi, tale compito compete maggiormente che a qualsivoglia altro soggetto. Egli, che deve sorvegliare gli avanzamenti ottenuti dai restanti ceti sociali e promuoverli, vorrebbe forse non avanzare in prima persona? Ai suoi avanza-

Fortschritte in allen übrigen Fächern der menschlichen Bildung ab; er muss ihnen immer zuvor seyn, um für sie den Weg zu bahnen, und ihn zu untersuchen, und sie auf denselben zu leiten; und er wollte zurückbleiben? Von dem Augenblick an hörte er auf zu seyn, was er seyn sollte; und da er nichts anderes ist, so wäre er gar nichts. – Ich sage nicht, dass jeder Gelehrter sein Fach *wirklich weiter bringen* müsse; wenn er nun nicht kann? aber ich sage, dass er streben müsse, es weiter zu bringen; dass er nicht ruhen, – nicht glauben müsse, seiner Pflicht Genüge gethan zu haben, bis er es weiter gebracht hat. So lange er lebt, könnte er doch immer noch es weiter bringen übereilt ihn der Tod, ehe er seinen Zweck erreicht hat – nun wohl, so ist er für diese Welt der Erscheinungen seiner Pflichten entbunden und sein ernster Wille wird ihm für Erfüllung angerechnet. Gilt folgende Regel für alle Menschen, so gilt sie ganz besonders für den Gelehrten: der Gelehrte vergesse, was er gethan hat, sobald es gethan ist, und denke stets nur auf das, was er noch zu thun hat. Der ist noch nicht weit gekommen, für den sich sein Feld nicht bei jedem Schritte, den er in demselben thut, erweitert.

[330] Der Gelehrte ist ganz vorzüglich für die Gesellschaft er stimmt: er ist, insofern er Gelehrter ist, mehr als irgend ein Stand, ganz eigentlich nur durch die Gesellschaft und für die Gesellschaft da; er hat demnach ganz besonders die Pflicht, die gesellschaftlichen Talente, *Empfänglichkeit* und *Mittheilungsfertigkeit*, vor-

menti sono connessi quelli di tutti quanti gli altri campi dell'umana cultura. Deve sempre precederli in modo da poter schiudere ad essi la strada, perlustrare il tragitto e svolgere la mansione di guida; e vorrebbe proprio lui attardarsi? Proprio in quel momento, egli smetterebbe di essere quel che aveva da essere; e, dato che non gli è concesso di essere altro, non sarebbe più alcunché. Non sostengo che ciascun intellettuale deve *realmente far avanzare* il suo sapere; si dà pure il caso che egli non sia nelle condizioni di fare ciò. Sostengo, però, che deve *essere in possesso del desiderio* di farlo avanzare; sostengo che egli non può stare quieto o ritenere di aver svolto il suo compito in maniera bastevole fino a che non l'ha fatto avanzare²³³. Fintantoché egli esiste, si dà pur sempre la possibilità che faccia avanzare il sapere a cui si è consacrato²³⁴. Se, poi, il decesso lo coglie prima che egli sia pervenuto al suo obiettivo, allora è indubbiamente esonerato dai suoi compiti, per quel che concerne questo cosmo fenomenico, e, ad essere stimato al posto del raggiungimento di quell'obiettivo, sarà il suo grande impegno del volere.

La norma che segue è valida per tutti quanti gli uomini, però lo è specialmente per gli intellettuali: l'intellettuale si scordi di quel che ha compiuto nell'atto stesso con cui lo compie e rifletta, invece, sempre solo su quel che gli rimane ancora da compiere²³⁵. Colui che non scorge il suo settore d'indagine estendersi ad ogni passo che egli vi effettua, costui non si è ancora spinto distante.

L'intellettuale è destinato alla società sotto ogni profilo: in qualità di intellettuale, egli vive solamente in virtù della e per la società, più di quanto non accada per qualsivoglia altro ceto. Pertanto, egli è soggetto in modo peculiare al dovere di migliorare al più alto grado tutte le abilità sociali, ossia l'*abilità di ricevere* e *quella di tra-*

züglich und in dem höchstmöglichen Grade in sich auszubilden. Die Empfänglichkeit sollte in ihm, wenn er auf die gehörige Art sich die gehörigen empirischen Kenntnisse erworben hat, schon vorzüglich ausgebildet seyn. Er soll bekannt seyn mit demjenigen in seiner Wissenschaft, was schon vor ihm da war: das kann er nicht anders als durch Unterricht – sey es nun mündlicher oder Bücherunterricht, – gelernt, nicht aber durch Nachdenken aus blossen Vernunftgründen entwickelt haben. Aber er soll durch stetes Hinzulernen sich diese Empfänglichkeit erhalten; und sich vor der oft, und bisweilen bei vorzüglichen Selbstdenkern, vorkommenden gänzlichen Verslossenheit vor fremden Meinungen und Darstellungsarten zu verwahren suchen; denn niemand ist so unterrichtet, dass er nicht immer noch hinzulernen könnte, und bisweilen noch etwas sehr nöthiges zu lernen hätte; und selten ist jemand so unwissend, dass er nicht selbst dem Gelehrtesten etwas sollte sagen können, was derselbe nicht weiss. Der Mittheilungsfertigkeit bedarf der Gelehrte immer; denn er besitzt seine Kenntniss nicht für sich selbst, sondern für die Gesellschaft. Diese hat er von Jugend auf zu üben, sie hat er in steter Thätigkeit zu erhalten, – *durch welche Mittel*, werden wir zu seiner Zeit untersuchen.

Seine für die Gesellschaft erworbene Kenntniss soll er nun wirklich zum Nutzen der Gesellschaft anwenden; er soll die Menschen zum Gefühl ihrer wahren Bedürfnisse bringen, und sie mit den Mitteln ihrer Befriedigung bekannt machen. Das heisst mm aber nicht, er soll sich mit ihnen in die tiefen Untersuchungen einlassen, die er selbst unternehmen musste, um etwas gewisses und sicheres zu finden. Dann gehe er darauf aus,

*smettere*²³⁶. La prima qualità dovrebbe già essersi in lui dispiegata in maniera ragguardevole, se ha ottenuto in modo opportuno i saperi empirici che da lui si esigono. L'intellettuale è tenuto a conoscere il patrimonio di conoscenze pregresso nel settore della sua peculiare scienza. Al fine di poterlo conoscere, egli non ha altra via che l'ammaestramento, poco importa se orale o per iscritto, mentre gli risulterebbe impossibile raggiungere questo obiettivo tramite considerazioni svolte unicamente su meri principi razionali. Tramite una ininterrotta crescita dell'imparare, egli è tenuto a mantenere in sé questa capacità di ricevere e guardarsi dal chiudersi in maniera aprioristica ai pareri e ai chiarimenti di altri²³⁷, aspetto che costituisce un vizio veramente diffuso e presente non di rado pure presso esimi uomini pensanti²³⁸. Infatti, non vi è alcuno che sia così erudito da non poter apprendere ancora qualcosa, e a volte pure qualcosa di assai rilevante. Al contrario, non vi è alcuno così ignorante da non avere il diritto di dire, pure al più istruito tra gli uomini, qualcosa che costui ignorava²³⁹. Inoltre, l'intellettuale necessita sempre dell'abilità di comunicare. Infatti, egli non possiede il suo sapere per il suo tornaconto personale, bensì a vantaggio della comunità²⁴⁰. Fin da giovane, egli ha da esercitare tale abilità e, in seguito, ha da mantenerla in ininterrotto allenamento, esamineremo successivamente *tramite quali mezzi*.

Pertanto, l'intellettuale deve utilizzare effettivamente, per il bene della comunità, i saperi che ha ottenuto per la comunità; deve accompagnare gli uomini alla perfetta percezione dei loro bisogni e far sì che essi conoscano gli strumenti tramite cui appagarli. Tuttavia, ciò non vuol dire che egli debba coinvolgerli nelle accurate indagini che egli stesso deve svolgere per trovare un che di certo e di stabile. Aspirare a questo vorrebbe dire voler

alle Menschen zu so grossen Gelehrten zu machen, als er etwa selbst seyn mag; und das ist unmöglich und zweckwidrig. Das übrige muss auch gethan werden; und dazu sind [331] andere Stände; und wenn diese ihre Zeit gelehrten Untersuchungen widmen sollten, so würden auch die Gelehrten bald aufhören müssen, Gelehrte zu seyn. Wie kann und soll er denn aber seine Kenntnisse verbreiten? Die Gesellschaft könnte ohne Zutrauen auf die Redlichkeit und Geschicklichkeit anderer nicht bestehen, und dieses Zutrauen ist demnach tief in unser Herz geprägt; und wir haben es durch eine besondere Wohlthat der Natur nie in einem höheren Grade, als da wo wir der Redlichkeit und Geschicklichkeit des anderen am dringendsten bedürfen. Er darf auf dieses Vertrauen zu seiner Redlichkeit und Geschicklichkeit rechnen, wenn er es sich erworben hat, wie er soll. – Ferner ist in allen Menschen ein Gefühl des Wahren, welches freilich allein nicht hinreicht, sondern entwickelt, geprüft, geläutert werden muss; und das eben ist die Aufgabe des Gelehrten. Es würde dem Ungelehrten nicht hinreichen, um ihn auf alle Wahrheiten zu führen, deren er bedürfte; aber wenn es nur sonst – und das geschieht oft gerade durch Leute, die sich zu den Gelehrten zählen – wenn es nur sonst nicht etwa künstlich verfälscht worden ist – wird es immer hinreichen, dass er die Wahrheit, wenn ein anderer ihn darauf einführt, auch ohne tiefe Gründe für Wahrheit anerkenne. – Auf dieses Wahrheitsgefühl darf der Gelehrte gleichfalls rechnen. – Also der Gelehrte ist, insoweit wir den

mutare tutti quanti gli uomini in intellettuali che dispongano di un tanto elevato grado come, forse, solo egli è nelle condizioni di ottenere²⁴¹. E questo, oltre a essere inattuabile, non è neppure funzionale. Pure gli ulteriori obiettivi della società devono essere adempiuti, e, in vista di tale scopo, ci sono gli altri ceti della società. Qualora essi dovessero consacrare il loro tempo alle indagini intellettuali, allora pure gli intellettuali smetterebbero assai rapidamente di essere intellettuali²⁴². Però, in quale maniera deve e in quale può l'intellettuale diffondere il suo sapere²⁴³?

La società non potrebbe resistere, là dove non si desse la fiducia nell'integrità e nell'abilità degli altri²⁴⁴, e tale fiducia è, per questo motivo, solidamente scolpita nella nostra anima²⁴⁵. In virtù di una specifica provvidenza della natura, quella fiducia è tanto più robusta, quanto più necessitiamo dell'integrità e dell'abilità degli altri. Pure l'intellettuale può fare affidamento sulla fiducia che promana dalla sua integrità e dalla sua abilità, a patto che egli l'abbia ottenuta atteggiandosi a regola d'arte. E, poi, in tutti quanti gli uomini si dà un sentore della verità che, indubbiamente, non basta di per sé, ma che occorre che sia dispiegato, provato e perfezionato. Ed è, appunto, questo l'ufficio dell'intellettuale²⁴⁶. Tale sentore del vero non basterebbe a portare un ignorante al raggiungimento di tutte quante le verità di cui necessita: tuttavia, è sufficiente per fare sì che egli riconosca quel che è vero senza necessità di fare ricorso ad acuti argomenti, purché un altro uomo lo accompagni verso la verità senza falsificare alcunché, mentre frequentemente le falsificazioni si verificano esattamente per mano di soggetti che si concepiscono come appartenenti al ceto intellettuale. Pertanto, pure in questo significato della verità può confidare l'intellettuale. Di conseguenza egli,

Begriff desselben bis jetzt entwickelt haben, seiner Bestimmung nach der *Lehrer* des Menschengeschlechtes.

Aber er hat die Menschen nicht nur im allgemeinen mit ihren Bedürfnissen und den Mitteln, dieselben zu befriedigen, bekannt zu machen: er hat sie insbesondere zu jeder Zeit und an jedem Orte auf die eben jetzt, unter diesen bestimmten Umständen eintretenden Bedürfnisse und auf die bestimmten Mittel, die jetzt aufgegebenen Zwecke zu erreichen, zu leiten. Er sieht nicht bloss das Gegenwärtige, er sieht auch das Künftige; er sieht nicht bloss den jetzigen Standpunct, er sieht auch, wohin das Menschengeschlecht nunmehr schreiten muss, wenn es auf dem Wege zu seinem letzten Ziele bleiben und nicht von demselben abirren, oder auf ihn zurückgehen soll. Er kann nicht verlangen, es auf einmal bis zu dem Punkte fortzureissen, [332] der etwa ihm in die Augen strahlt; es kann seinen Weg nicht überspringen: er hat nur zu sorgen, dass es nicht stille stehe und dass es nicht zurückgehe. In dieser Rücksicht ist der Gelehrte der *Erzieher* der Menschheit. – Ich merke hierbei ausdrücklich an, dass der Gelehrte bei diesem Geschäft, so wie bei allen seinen Geschäften unter dem Gebiete des Sittengesetzes, der gebotenen Uebereinstimmung mit sich selbst, stehe. Er wirkt auf die Gesellschaft; diese gründet sich auf den Begriff der Freiheit; sie und jedes Mitglied derselben ist frei; und er darf sie nicht anders behandeln, als durch moralische Mittel. Der Gelehrte wird nicht in die Versuchung kommen, die Menschen durch *Zwangsmittel*, durch Gebrauch physischer Gewalt, zur Annahme seiner Ueberzeugungen zu bringen; gegen diese Thorheit sollte man doch in unserem Zeitalter kein Wort mehr zu verlieren

in accordo con la maniera in cui ne abbiamo fin qui trattato il concetto, è per sua vocazione il *maestro* del genere umano²⁴⁷.

Però, il suo compito non è solamente di far conoscere in generale agli uomini i loro bisogni e i mezzi per appagarli; al contrario, deve in ogni momento e in ogni luogo indurli a riconoscere i peculiari bisogni nella sfera di certe condizioni e gli strumenti specifici per giungere agli obiettivi della congiuntura. L'intellettuale non scorre unicamente il presente, bensì pure l'avvenire²⁴⁸. Non scorge unicamente il momento vigente, bensì pure la destinazione verso cui si dirige l'umanità, qualora essa desideri rimanere sulla via che conduce al suo obiettivo estremo e non voglia cambiare percorso o regredire. L'intellettuale non può accampare la pretesa di far transitare all'improvviso il genere umano fino al luogo di cui solamente lui è consapevole²⁴⁹. L'umanità non può avanzare a balzi lungo il suo tragitto. Egli deve solamente curarsi che essa non si fermi o regredisca. Da questo punto di vista, egli è, pertanto, l'*educatore* della razza umana²⁵⁰.

In merito a ciò, evidenzio specificamente il fatto che l'intellettuale è soggiogato sia in questo suo operare, sia in tutti i restanti campi d'azione, all'imperativo della legge morale, vale a dire all'armonia con se stesso che gli è imposta. Egli opera sulla società. Quest'ultima è fondata sulla base del concetto di libertà. Essa è libera, e tutti i suoi membri sono liberi. E all'intellettuale non è permesso di trattarli diversamente se non tramite norme morali. Egli non cederà alla tentazione di indurre gli uomini ad accettare le sue convinzioni impiegando *mezzi coatti*, facendo ricorso alla violenza fisica²⁵¹. Contro tale pazzia, nel nostro tempo non dovrebbe più essere necessario spendere neppure una parola²⁵². Egli, tuttavia, non

haben; aber er soll sie auch nicht *täuschen*. Abgerechnet, dass er dadurch sich an sich selbst vergeht, Und dass die Pflichten des Menschen in jedem Falle höher seyn würden, als die Pflichten des Gelehrten; vergeht er dadurch sich zugleich gegen die Gesellschaft. Jedes Individuum in derselben soll aus freier Wahl und aus einer *von ihm selbst als hinlänglich beurtheilten* Ueberzeugung handeln; es soll sich selbst bei jeder seiner Handlungen als Mitzweck betrachten können: und als solcher von jedem Mitglied behandelt werden. Wer getäuscht wird, wird als blosses Mittel behandelt.

Der letzte Zweck jedes einzelnen Menschen sowohl, als der ganzen Gesellschaft, mithin auch aller Arbeiten des Gelehrten an der Gesellschaft, ist sittliche Veredlung des ganzen Menschen. Es ist die Pflicht des Gelehrten, diesen letzten Zweck immer aufzustellen, und ihn bei allem, was er in der Gesellschaft thut, vor Augen zu haben. Niemand aber kann mit Glück an sittlicher Veredlung arbeiten, der nicht selbst ein guter Mensch ist. Wir lehren nicht bloss durch Worte; wir lehren auch weit eindringender durch unser Beispiel; und jeder, der in der Gesellschaft lebt, ist ihr ein gutes Beispiel schuldig, weil die Kraft des Beispiels erst durch unser Leben in der Gesellschaft entsteht. Wie vielmehr ist der Gelehrte [333] dies schuldig, der in allen Stücken der Cultur den übrigen Ständen zuvor seyn soll! Ist er in dem ersten und höchsten, demjenigen, was auf alle Cultur abzweckt, zurück, wie kann er Muster seyn, das

deve nemmeno *raggirare* gli altri uomini²⁵³. Astraendo dal fatto che, con un simile atteggiamento, egli offende se stesso, e che comunque i doveri dell'uomo sarebbero immancabilmente di grado più elevato rispetto a quelli dell'intellettuale, atteggiandosi in tal maniera egli diviene, in pari tempo, reo rispetto alla società. Infatti, entro quest'ultima ciascun soggetto ha da operare sul fondamento di una libera scelta e di un convincimento *da lui stesso valutato come bastevole*: in ogni suo gesto, ciascuno deve intendere se stesso come uno *scopo che confluisce con ulteriori scopi* e, in quanto tale, deve essere trattato ad opera di ciascun membro della società. Colui che è raggirato, è trattato come un mero strumento²⁵⁴.

Lo scopo estremo di ciascun singolo soggetto, come anche quello della società nel suo complesso, – e, per ciò stesso, pure l'estremo scopo di tutto quel che l'intellettuale effettua entro la società – è il miglioramento etico dell'uomo considerato nella sua globalità²⁵⁵. Per l'intellettuale, è un dovere il tener sempre vivo tale scopo estremo e tenerne sempre conto in ogni azione che compie all'interno della società. Tuttavia, nessuno che non sia in prima persona un soggetto buono può adoperarsi in maniera efficace in vista del miglioramento etico. Infatti, noi non ammaestriamo solamente tramite le parole: in maniera ancora più efficace, ammaestriamo tramite l'esempio, e chiunque esista in società è tributario rispetto ad essa per quel che concerne il fornire un buon esempio, esattamente per il fatto che il valore dell'esempio viene a prodursi unicamente in virtù del nostro esistere in società²⁵⁶. Tanto più che l'intellettuale deve fornire il buon esempio risultando superiore rispetto a tutti quanti gli altri individui in ogni sfera della cultura. Se egli è indietro rispetto al primo e basilare ambito, in quello avente quale fine la cultura nel suo insieme,

er doch seyn soll; und wie kann er glauben, dass die anderen seinen Lehren folgen werden, denen er vor aller Augen durch jede Handlung seines Lebens widerspricht? (Die Worte, die der Stifter der christlichen Religion an seine Schüler richtete, gelten ganz eigentlich für den Gelehrten: Ihr seyd das Salz der Erde; wenn das Salz seine Kraft verliert, womit soll man salzen? wenn die Auswahl unter den Menschen verdorben ist, wo soll man noch sittliche Güte suchen) – Also der Gelehrte in der letzten Rücksicht betrachtet, soll der *sittlich beste* Mensch seines Zeitalters seyn er soll die höchste Stufe der bis auf ihn möglichen sittlichen Ausbildung in sich darstellen.

Dies ist unsere gemeinschaftliche Bestimmung, meine Herren, dies unser gemeinschaftliches Schicksal. Ein glückliches Schicksal, noch durch seinen besonderen Beruf bestimmt zu seyn, dasjenige zu thun, was man schon um seines allgemeinen Berufes willen, als Mensch, thun müsste – seine Zeit und seine Kräfte auf nichts wenden zu sollen, als darauf, wozu man sich sonst Zeit und Kraft mit kluger Kargheit absparen müsste – zur Arbeit, zum Geschäfte, zum einzigen Tagewerk seines Lebens zu haben, was anderen süsse Erholung von der Arbeit seyn würde! Es ist ein stärkender, seelenerhebender Gedanke, den jeder unter Ihnen haben kann, welcher seiner Bestimmung werth ist: auch mir an meinem Theile ist die Cultur meines Zeitalters und der folgenden Zeitalter anvertraut; auch aus meinen Arbeiten wird sich der Gang der künftigen Geschlechter, die Weltgeschichte der Nationen, die noch werden sollen, entwickeln. Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugniß zu geben; an meinem Leben und an meinen Schicksalen liegt nichts; an den Wirkungen meines Lebens liegt unendlich viel.

in che maniera egli potrebbe rappresentare, per gli altri uomini, quel paradigma che egli pure sarebbe tenuto a essere, e in che maniera potrebbe egli ritenere che gli altri si accorderanno con il suo ammaestramento, se è egli stesso a trasgredirlo in pubblico in ogni gesto che effettua²⁵⁷? (All'intellettuale si conformano, in modo perfetto, le parole che il fondatore della religione cristiana rivolse ai suoi discepoli: "voi siete il sale della terra; se il sale diventa insipido, con che cosa è possibile salare?"²⁵⁸. Se, tra gli uomini, si è svilita la scelta, dove potrà ancora essere cercato il bene morale?). Pertanto, pure da quest'ultima prospettiva, l'intellettuale ha da essere il soggetto *moralmente superiore* del suo tempo: egli è chiamato a estrinsecare nel suo soggetto il più elevato livello di perfezione etica possibile fino a quel dato momento storico²⁵⁹.

Cari signori miei, è questa la missione che ci collega, è questo il nostro destino comune. È un destino fecondo quello di essere chiamati dalla propria specifica destinazione a compiere quel che già, nella misura in cui siamo uomini, per propria generale destinazione, si dovrebbe fare²⁶⁰ – ad avere quale incarico, ufficio e unica occupazione giornaliera della propria esistenza quel che per altri costituirebbe un lieto ristoro dopo il lavoro! Vi è una considerazione che allevia e risolve l'animo, accessibile per chiunque di voi sia all'altezza della propria missione: si tratta dell'idea per cui pure a me è, almeno in parte, consegnata la cultura del mio tempo e dei tempi futuri; che pure dal mio operare si dipanerà il tragitto delle generazioni a venire, la storia mondiale delle nazioni che hanno ancora da nascere. Io sono destinato a tale ufficio, a offrire testimonianza del vero. La mia esistenza e il mio destino non hanno rilievo; al contrario, è infinito il rilievo degli esiti del mio esistere. Sono un sacer-

Ich bin ein Priester der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde; ich habe mich verbindlich gemacht, alles für sie zu thun und zu wagen und zu leiden. Wenn ich um ihrer willen verfolgt und gehasst werden, wenn ich in ihrem Dienste [334] gar sterben sollte – was thät ich dann sonderliches, was thät ich dann weiter, als das, was ich schlechthin thun müsste? – Ich weiss es, meine Herren, wieviel ich jetzt gesagt habe; ich weiss es ebenso gut, dass ein entmanntes und nervenloses Zeitalter diese Empfindung und diesen Ausdruck derselben nicht erträgt; dass es alles dasjenige, wozu es sich nicht selbst zu erheben vermag, mit schüchterner Stimme, durch welche die innere Scham sich verräth, Schwärmerei nennt, dass es mit Angst seine Augen von einem Gemälde zurückreisst, in welchem es nichts sieht, als seine Entnervung und seine Schande; dass alles Starke und Erhebende einen solchen Eindruck auf dasselbe macht, wie jede Berührung auf den an allen Gliedern Gelähmten: ich weiss das Alles; aber ich weiss auch, wo ich rede. Ich rede vor jungen Männern, die schon durch ihre Jahre vor dieser gänzlichen Nervenlosigkeit gesichert sind, und ich möchte neben und mittelst einer männlichen Sittenlehre zugleich Empfindungen in ihre Seele senken, die sie auch in Zukunft vor derselben verwahren könnten. Ich gestehe es freimüthig, dass ich eben von diesem Punkte aus, auf den die Vorsehung mich stellte, etwas beitragen möchte, um eine männlichere Denkungsart, ein stärkeres Gefühl für Erhabenheit und Würde, einen feurigeren Eifer, seine Bestimmung auf jede Gefahr zu erfüllen, nach allen Richtungen hin, soweit die deutsche Sprache reicht, und weiter, wenn ich könnte, zu verbreiten; damit ich einst, wenn

dote del vero: in suo nome, ho assunto l'impegno di fare, osare e soffrire qualsiasi cosa. Se venissi suppliziato e odiato per via dell'amore di cui sono alfiere, se dovessi perfino perire al suo servizio, che cosa avrei mai fatto di eccezionale in più rispetto a quel che già costituisce, in quanto tale, il mio dovere?

Miei cari signori, capisco adeguatamente il rilievo di quel che ho testé sostenuto. E sono anche a conoscenza del fatto che un tempo castrato e pavido non tollera né questi sentimenti, né l'espressione che ad essi attribuisco²⁶¹. So bene che esso, con voce tremolante che tradisce l'intima vergogna, qualifica come fanatismo tutto quello a cui non è in grado di innalzarsi²⁶². Sono a conoscenza del fatto che esso, impaurito, sposta lo sguardo da un paesaggio in cui non riconosce nient'altro che la sua pazzia e la sua onta. Sono perfettamente a conoscenza del fatto che tutto quel che è robusto e che aspira a sollevarsi esercita su un simile tempo lo stesso effetto esercitato da un urto su un paralitico. Sono a conoscenza di tutto questo, però so anche a chi mi sto rivolgendo. Sermoneggio al cospetto di giovani che, contro questa smisurata pavidità, sono già vaccinati in forza della loro età²⁶³. Tuttavia, tramite una virile teoria morale, aspirerei a instillare nel loro animo sentimenti che siano tali da permettere loro di tenersi a debita distanza dalla viltà anche nell'avvenire²⁶⁴. In tutta franchezza, ammetto che, esattamente da questo luogo in cui la provvidenza mi ha collocato, mi piacerebbe diffondere una più virile maniera di pensare, una più robusta maniera di percepire la grandezza e la dignità, un più acceso fervore a portare a compimento la propria missione, anche al prezzo di correre grandissimi rischi. Aspirerei a diffondere tutto questo in ogni direzione, fin dove si parla in tedesco e, se ne fossi in grado, pure più in là²⁶⁵. Agendo io in tal

Sie diese Gegenden werden verlassen und sich nach allen Enden werden verstreuet haben, in Ihnen an allen Enden, wo Sie leben werden, Männer wüsste, deren ausgewählte Freundin die Wahrheit ist; die an ihr hangen im Leben und im Tode; die sie aufnehmen, wenn sie von aller Welt ausgestossen ist; die sie öffentlich in Schutz nehmen, wenn sie verleumdet und verlästert wird; die für sie den schlau versteckten Hass der Grossen, das fade Lächeln des Aberwitzes, und das bemitleidende Achselzucken des Kleinsinnes freudig ertragen. In dieser Absicht habe ich gesagt, was ich gesagt habe, und in dieser Endabsicht werde ich alles sagen, was ich unter Ihnen sagen werde.

maniera, allorché un giorno lascerete queste vie e vi sarete dispersi in ogni dove, ravviserei in voi, dovunque condciate le vostre esistenze, uomini che hanno optato per la verità come loro compagna; che sono ad essa vincolati nella vita e nella morte; che la rialzano allorché essa viene rigettata ad opera di tutti gli altri; che la difendono in maniera pubblica, allorché viene diffamata e ingiuriata; che, in suo nome, tollerano soavemente l'astio scaltramente occultato dai grandi, lo stupido ghigno dello sciocco e la compassionevole alzata di spalle dell'abietto. Mi sono rivolto a voi con tale intenzione e, con questo obiettivo, sosterrò quanto ancora ho da sostenere²⁶⁶.

FÜNFTE VORLESUNG.
PRÜFUNG DER ROUSSEAUSCHEN BEHAUPTUNGEN
ÜBER DEN EINFLUSS DER KÜNSTE UND WISSEN-
SCHAFTEN AUF DAS WOHL DER MENSCHHEIT.

[335] *Für Entdeckung der Wahrheit* ist die Be-
streitung der entgegengesetzten Irrthümer von keinem
beträchtlichen Gewinn. Ist nur einmal die Wahrheit von
ihrem eigenthümlichen Grundsatz durch richtige Fol-
gerungen abgeleitet; so muss alles, was derselben wider-
streitet, nothwendig, auch ohne ausdrückliche Wider-
legung, falsch seyn; und so wie man den ganzen Weg
übersieht, den man gehen musste, um zu einer gewissen
Kenntniss zu kommen: so erblickt man auch leicht die
Nebenwege, die von ihm ab auf irrige Meinungen füh-
ren, und wird gar leicht im Stande seyn, jedem Irrenden
ganz bestimmt den Punct anzugeben, von welchem aus
er sich verirrt. Denn jede Wahrheit kann nur aus Einem
Grundsatz abgeleitet werden. *Welches dieser* Grund-
satz für jede bestimmte Aufgabe sey, hat eine gründliche
Wissenschaftslehre darzulegen. Wie aus jenem Grund-
satze nun weiter gefolgert werden solle, wird durch die
allgemeine Logik vorgeschrieben, und so lässt denn der
wahre Weg sowohl, als der Irrweg sich leicht entdecken.

Aber die Anführung entgegengesetzter Meinungen
ist von grossem Gewinn für die *deutliche und klare Dar-
stellung* der gefundenen Wahrheit. Durch Vergleichung
der Wahrheit mit den Irrthümern wird man genöthigt,
besser auf die unterscheidenden Merkmale beider auf-

QUINTA LEZIONE.
DISAMINA DELLA TESI DI ROUSSEAU
CIRCA L'INCIDENZA DELLE ARTI E DELLE SCIENZE
SUL BENESSERE DEL GENERE UMANO²⁶⁷

In vista della scoperta del vero, la confutazione delle posizioni sbagliate che si contrappongono ad esso non è particolarmente utile. Dopo che il vero è stato rettamente inferito dai suoi caratteristici principi di base, tutto quel che lo contraddice deve, di necessità, risultare sbagliato, pure senza la necessità di fare ricorso a una esplicita contestazione. Analogamente a come si abbraccia con uno sguardo tutto quanto il tragitto percorso per pervenire a un certo sapere, così pure è agevole prendere atto delle diramazioni che, a partire da esso, portano in direzione di opinioni sbagliate, e si è, pertanto, agevolmente nelle condizioni di segnalare con certezza irremovibile a ogni difensore di posizioni sbagliate il punto muovendo dal quale egli è incappato nello sbaglio. Infatti, ciascuna verità può essere inferita solamente da un unico principio²⁶⁸. Quale sia per ciascun caso tale principio, deve segnalarlo una dottrina della scienza che sia adeguatamente fondata²⁶⁹. In che modo da tale principio occorra muovere, è fissato dalla logica generale²⁷⁰, e in tal maniera è semplice scoprire tanto il retto tragitto, quanto quello sbagliato²⁷¹.

Tener conto delle opinioni antitetiche è, tuttavia, estremamente utile in vista di una trattazione nitida e completa della verità già raggiunta. Tramite il raffronto del vero con le prospettive sbagliate, siamo obbligati a prestare attenzione ai tratti salienti propri dell'uno come

zumerken und sie sich mit schärferer Bestimmtheit und in grösserer Klarheit zu denken. – Ich bediene mich dieser Methode, um Ihnen heute eine kurze und klare Uebersicht dessen zu geben, was ich Ihnen bisher in diesen Vorlesungen vorgetragen habe.

Ich habe die Bestimmung der Menschheit gesetzt in den [336] beständigen Fortgang der Cultur und die gleichförmig fortgesetzte Entwicklung aller ihrer Anlagen und Bedürfnisse; und ich habe dem Stande, der über den Fortgang und die Gleichförmigkeit dieser Entwicklung zu wachen hat, einen sehr ehrenvollen Platz in der menschlichen Gesellschaft angewiesen.

Dieser Wahrheit hat niemand bestimmter und mit scheinbareren Gründen und kräftigerer Beredsamkeit widersprochen, als Rousseau. Ihm ist das Fortrücken der Cultur die einzige Ursache alles menschlichen Verderbens. Nach ihm ist kein Heil für den Menschen als in dem Naturstande: und – was denn in seinen Grundsätzen ganz richtig folgt – derjenige Stand, der den Fortgang der Cultur am meisten befördert; der Gelehrtenstand, ist nach ihm die Quelle sowohl, als auch der Mittelpunkt alles menschlichen Elends und Verderbens. –

Einen solchen Lehrsatz trägt ein Mann vor, der seine geistigen Anlagen selbst bis zu einem sehr hohen Grade ausgebildet hatte. Mit aller Uebermacht, die diese seine vorzügliche Bildung ihm gab, arbeitet er, um wo möglich die gesammte Menschheit von der Richtigkeit seiner Behauptung zu überzeugen, um sie zu überreden, in jenen von ihm angepriesenen Naturstand zurückzukehren. – Ihm ist Rückkehr Fortgang; ihm ist jener verlassene Naturstand das letzte Ziel, zu welchem die jetzt verdorbene und verbildete Menschheit endlich gelangen

dell'altro settore e a maturare, intorno a tali settori, un'idea maggiormente chiara e distinta. Mi avvalgo di tale metodo per fornirvi oggi un rapido e trasparente compendio di quel che ho fino ad ora illustrato nel corso di queste lezioni²⁷².

Ho sostenuto che la destinazione dell'umanità è l'interrotto avanzamento della cultura e l'interrotto dispiegamento omogeneo di ogni disposizione e bisogno dell'umanità in quanto tale. Nell'umana società, ho pure attribuito una mansione assai dignitosa al ceto a cui spetta di sorvegliare il processo e l'omogeneità di tale avanzamento²⁷³.

Non vi è alcuno che si sia lanciato, più di Rousseau, contro tale verità in maniera tanto palese, con argomentazioni, in apparenza, più solide e con più robusta eloquenza²⁷⁴. Stando a lui, l'avanzamento culturale è la sola causa di ogni umana corruzione. Stando a Rousseau, non si dà per l'uomo felicità all'infuori dello stato di natura. Dai suoi principi segue, in maniera sillogistica, che quel ceto che più di tutti gli altri favorisce l'avanzamento della cultura, vale a dire il ceto degli intellettuali, costituisce tanto la sorgente quanto il fondamento di ogni umana miseria e corruzione²⁷⁵.

A sostenerlo è un uomo che aveva perfezionato le proprie disposizioni spirituali portandole a un grado veramente elevato. Pur con tutta l'eccezionale energia di cui lo equipaggiò questa sua formazione superlativa, Rousseau si adoperò per convincere il più possibile tutta quanta la razza umana dell'incontrovertibilità del suo presupposto, per spingerla a fare ritorno a quello stato di natura da lui esaltato²⁷⁶. Dal suo punto di vista, il regresso coincide con l'avanzamento²⁷⁷. Quello stato di natura da cui l'umanità si è congedata costituirebbe lo scopo ultimo a cui deve pervenire la razza umana, che

muss. Er thut demnach gerade das, was wir thun; er arbeitet, um die Menschheit nach seiner Art weiter zu bringen, und ihr Fortschreiten gegen ihr letztes höchstes Ziel zu befördern. Er thut demnach gerade das, was er selbst so bitter tadelt; seine Handlungen stehen mit seinen Grundsätzen in Widerspruch.

Dieser Widerspruch ist ebenderselbe, der auch in seinen Grundsätzen an sich herrscht. Was bewegte ihn doch zum Handeln, als irgend ein Trieb in seinem Herzen, Hätte er diesem Triebe nachgeforscht, und ihn neben den, der ihn zu seinem Irrthume führte, gestellt; so wäre Einheit und Uebereinstimmung in seiner Handlungsart und in seiner Folgerungsart zugleich. – Lösen wir den ersten Widerspruch, so haben wir zugleich den zweiten gelöst; der Vereinigungspunct des [337] einen ist zugleich der Vereinigungspunct des zweiten. – Wir werden diesen Punct finden; wir werden den Widerspruch lösen; wir werden Rousseau besser verstehen, als er selbst sich verstand, und wir werden ihn in vollkommener Uebereinstimmung mit sich selbst und mit uns antreffen.

Was mochte Rousseau wohl auf jenen sonderbaren, theilweise zwar auch vor ihm von anderen behaupteten, in seiner Allgemeinheit aber der gemeinen Meinung völlig widerstreitenden Satz gebracht haben? Hatte er ihn etwa durch blosses Raisonnement aus einem höheren Grundsätze gefolgert? O nein! Rousseau ist von keiner Seite aus bis zu den Gründen alles menschlichen Wissens vorgedrungen; er scheint sich niemals auch nur die Frage über dieselben aufgeworfen zu haben. Was Rousseau Wahres hat, gründet sich unmittelbar auf sein Gefühl; und seine Kenntniss hat daher den Fehler aller auf blosses unentwickeltes Gefühl gegründeten Kennt-

egli ritiene corrotta e snaturata. Pertanto, Rousseau fa la stessa cosa che facciamo noi²⁷⁸: a suo modo, egli si adopera per far sì che l'umanità progredisca e per sollecitare il suo avanzamento verso il suo obiettivo ultimo e maggiormente elevato²⁷⁹. Dunque, egli compie esattamente quel che egli stesso vitupera in maniera così severa; i suoi gesti contraddicono i suoi principi.

Questa contraddizione è la stessa che domina pure nei suoi pensieri. Che cos'è che lo esorta a operare, se non un qualche istinto dentro il suo petto²⁸⁰? Se avesse seguito tale istinto e lo avesse posto al fianco di quello, ad esso collegato, che lo fece sbagliare, allora si darebbe unità e armonia tanto nella sua maniera di operare, quanto nella sua maniera di pensare²⁸¹. Qualora siamo in grado di sciogliere la prima contraddizione, in pari tempo scioglieremo pure la seconda. Il luogo di conciliazione dell'una coincide con il luogo di conciliazione dell'altra. Scopriremo tale luogo. Risolveremo la contraddizione. Capiremo Rousseau meglio di quanto egli stesso non si sia capito e lo scopriremo in perfetta armonia con se stesso e con noi²⁸².

Cosa aveva potuto spingere Rousseau a quella tesi bizzarra, indubbiamente propugnata, in parte, pure ad opera di altri prima di lui²⁸³, ma che, nella sua universalizzazione, era del tutto in contrasto con l'opinione comune? Forse che l'aveva inferita da un più alto principio tramite un mero ragionamento? Certo che no. Rousseau non si è spinto, in alcun caso, fino alle basi di ogni umano sapere. Egli non pare nemmeno essersi mai posto qualche interrogativo intorno ad esse. Quel che Rousseau ritiene vero si basa in maniera immediata sul suo sentire, e la sua conoscenza porta, allora, in sé lo sbaglio che contamina ogni conoscenza basata sul semplice sentire non sviluppato²⁸⁴. Cioè, da un lato, è incer-

niss, dass sie theils *unsicher* ist, weil man sich über sein Gefühl nicht vollständige Rechenschaft ablegen kann; theils das *Wahre mit dem Unwahren* vermischt, weil ein auf ein unentwickeltes Gefühl gegründetes Urtheil immer als gleichbedeutend aufstellt, was doch nicht gleichbedeutend ist. Nemlich das *Gefühl* irrt nie, aber die *Urtheilskraft* irrt, indem sie das Gefühl unrichtig deutet und ein gemischtes Gefühl für ein reines aufnimmt. – Von den unentwickelten Gefühlen aus, die Rousseau seinen Reflexionen zu Grunde legt, folgert er stets richtig; einmal in der Region des Vernunftschlusses angelangt, ist er mit sich selbst einig und reisst darum die Leser, die mit ihm denken können, so unwiderstehlich fort. Hätte er auch auf dem Wege der Folgerung dem Gefühle einen Einfluss verstatten können, so würde dasselbe ihn auf den richtigen Weg zurückgebracht haben, von dem es selbst ihn erst abführte. Um weniger zu irren, hätte Rousseau ein noch schärferer, oder ein minder scharfer Denker seyn müssen; und ebenso muss man, um durch ihn sich nicht irreleiten zu lassen, entweder einen sehr hohen, oder einen sehr geringen Grad des Scharfsinns besitzen; entweder ganz Denker seyn, oder es gar nicht seyn. –

Abgesondert von der grösseren Welt, von seinem reinen [338] Gefühl und von seiner lebhaften Einbildungskraft geleitet, hatte Rousseau sich ein Bild von der Welt und besonders von dem gelehrten Stande, dessen Arbeiten ihn vorzüglich beschäftigten, entworfen, wie sie seyn sollten und wie sie, wenn sie jenem gemeinsamen Gefühle folgten, nothwendig seyn müssten und würden. Er kam in die grössere Welt; er richtete sein

ta, giacché non si può del tutto prendere atto dei propri sentimenti²⁸⁵, e, da un altro lato, *confonde la verità con la falsità*, poiché un giudizio centrato sul sentimento in quanto tale ha sempre, quali sinonimi, realtà che non sono tali²⁸⁶. Il *sentimento*, infatti, non erra mai, però erra la *facoltà di giudizio* che lo legge in maniera fuorviante, assumendolo come se fosse puro allorché, invece, è misto²⁸⁷.

Muovendo dal sentire non sviluppato che Rousseau colloca a mo' di fondamento del suo pensiero, egli attua deduzioni immancabilmente corrette. Pervenuto nell'area della conclusione razionale, egli si trova in armonia con se stesso e, di conseguenza, accompagna i lettori in maniera tanto incontenibile che riescono a pensarla come lui²⁸⁸. Se pure lungo il tragitto della deduzione razionale fosse stato in grado di attribuire un'incidenza al sentire, proprio quest'ultimo avrebbe potuto riportarlo sulla retta via²⁸⁹ da cui esso, in principio, l'aveva dirottato²⁹⁰. Per errare in misura minore, Rousseau avrebbe dovuto essere un pensatore ancora più fino, o meno fino. Analogamente, per non farsi condurre nell'errore dal suo pensare, bisogna essere dotati o di una sagacia di un grado più elevato o di un grado di intelligenza veramente modesto. Occorre essere pensatori sotto ogni profilo, o non esserlo per niente.

Isolato dall'immenso mondo, condotto dal suo puro sentire e dalla sua poliedrica abilità immaginativa, Rousseau, per quel che concerne il mondo, e nella fattispecie quello del ceto intellettuale i cui lavori lo interessavano veramente, si era forgiato un'effigie di come entrambi avevano da essere e di come, di necessità, essi sarebbero stati e si sarebbero configurati, se avessero seguito quel comune sentire²⁹¹.

Abbandonata la sua situazione di isolamento, scrui-

Auge rund um sich herum; und wie ward ihm, als er Welt und Gelehrte sah, wie sie wirklich waren! Er sah zu einer fürchterlichen Höhe gestiegen, was jeder, der seine Augen zum Sehen anwendet, allenthalben sehen kann – Menschen ohne Ahndung ihrer hohen Würde und des Gottesfunken in ihnen, zur Erde niedergebeugt, wie die Thiere, und an den Staub gefesselt; sah ihre Freuden und ihre Leiden und ihr ganzes Schicksal, abhängig von der Befriedigung ihrer niederen Sinnlichkeit, deren Bedürfniss doch durch jede Befriedigung zu einem schmerzhafteren Grade stieg; sah, wie sie in Befriedigung dieser niederen Sinnlichkeit nicht Recht noch Unrecht, nicht Heiliges noch Unheiliges achteten; wie sie stets bereit waren, dem ersten Einfall die gesammte Menschheit aufzuopfern; sah, wie sie endlich allen Sinn für Recht und Unrecht verloren, und die Weisheit in die Geschicklichkeit, ihren Vorthail zu erreichen, und die Pflicht in die Befriedigung ihrer Lüste setzten; – sah zuletzt, wie sie in dieser Erniedrigung ihre Erhabenheit, und in dieser Schande ihre Ehre suchten; wie sie verachtend auf die herabsahen, die nicht *so* weise und nicht *so* tugendhaft waren, als sie: – sah – ein Anblick, den man nun endlich in Deutschland auch haben kann – sah diejenigen, welche die Lehrer und Erzieher der Nation seyn sollten, herabgesunken zu den gefälligen Sklaven ihres Verderbens, diejenigen, die für das Zeitalter den Ton der Weisheit und des Ernstes angeben sollten, sorgfältig horchen auf den Ton, den die herrschendste Thorheit und das herrschendste Laster angab; – hörte sie bei Richtung ihrer Untersuchungen fragen: nicht – ist das wahr und macht es gut und edel? – sondern: wird man

tandosi intorno, prese atto, con sgomento, di come il mondo e gli intellettuali fossero invece in verità. Egli scorse, amplificato a un grado tremendo, un fenomeno che chiunque faccia uso dei propri occhi può rilevare ovunque: uomini che, senza sospettare della loro elevata dignità e della divina scintilla insita in loro, sono curvi sul suolo come le fiere e avvinghiati nella polvere²⁹². Scorse le loro gioie, i loro patimenti e tutto il loro destino connessi al soddisfacimento della loro infima sensualità, i cui bisogni, in seguito a ogni soddisfacimento, crescevano di un livello ancora più penoso. Notò in che modo, nel soddisfare tale infima sensualità, questi soggetti non avessero alcuna considerazione né del giusto, né dell'ingiusto, né del sacro, né del profano. Notò in che modo essi fossero sempre disposti a sacrificare tutta quanta l'umanità in nome del primo pensiero che passava loro per la testa²⁹³. Rilevò in che modo essi avessero smarrito ogni senso della giustizia e dell'ingiustizia, e in che modo facessero coincidere la saggezza con la capacità di attuare il loro utile e il dovere con il soddisfacimento dei loro godimenti. Da ultimo, rilevò in che modo andassero in cerca del loro splendore in questo decadimento e del loro onore in quest'onta²⁹⁴; e in che modo squadrassero con astio, dall'alto in basso, tutti quelli che non erano *tanto* savi e *tanto* virtuosi come loro.

Notò – spettacolo a cui pure in Germania, in definitiva, è possibile assistere²⁹⁵ – quelli che dovevano essere i maestri e i formatori della nazione svilirsi fino a essere servi condiscendenti della corruzione; vide che quelli che dovevano eccellere, tra i contemporanei, quanto a saggezza e a rigore, prestavano ascolto agli imperativi della stupidità e del vizio egemonici. Non li sentì che, nello svolgere le loro indagini, si domandavano: è vera questa o quell'altra cosa? Essa rende buoni e grandi?

es gern hören? nicht: was wird die Menschheit dadurch gewinnen? sondern: was werde *ich* dadurch gewinnen? wie viel Gold, oder welches Prinzen [339] gnädiges Kopfnicken, oder welcher schönen Frau Lächeln? – sah auch sie in diese Denkungsart Ihre Ehre setzen; sah sie mitleidig achselzucken über den Blödsinnigen, der nicht ebensowohl zu ahnden verstünde den Geist der Zeiten, als sie; – sah Talent und Kunst und Wissen vereinigt zu dem elenden Zwecke, durch alle Genüsse abgenutzter Nerven noch einen feineren Genuss zu erzwingen; oder zu dem verabscheuungswürdigen Zwecke, das menschliche Verderben zu entschuldigen, zu rechtfertigen, zur Tugend zu erheben alles vollends niederzureissen, was demselben noch einen Damm in den Weg stellte – sah endlich – und erfuhr es durch eigene unangenehme Erfahrung – jene Unwürdigen so tief gesunken, dass sie die letzten Funken der Ahndung, dass es noch irgend eine Wahrheit gäbe, und die letzte Scheu davor verloren, dass sie gänzlich unfähig wurden, sich auf Gründe auch nur einzulassen, dass sie, indem man ihnen diese Forderung noch in die Ohren schrie, sagten genug, es ist nicht wahr, und wir wollen nicht, dass es wahr sey – denn es ist dabei nichts für uns zu gewinnen. – Das alles sah er und sein hochgespanntes und so getäushtes Gefühl empörte sich. Mit tiefem Unwillen strafte er sein Zeitalter.

Verargen wir Ihm diese Empfindlichkeit nicht! Sie ist das Zeichen einer edlen Seele: wer das Göttliche in sich fühlt – oft wird er zur ewigen Vorsicht emporseufzen: dies sind also meine Brüder? dies die Gesellschafter, die du mir auf den Weg des Erdenlebens gegeben hast? Ja! sie haben meine Gestalt; aber unsere Geister und unse-

Viceversa, li sentì che domandavano: la si sentirà con gusto? Che ne ricaverò *io*? Quanto denaro mi frutterà, la benevola approvazione di quale principe o il sorriso di quale leggiadra dama?²⁹⁶ Notò pure che essi consegnavano il loro onore a questa maniera di ragionare; li trovò che sollevavano con compassione le spalle per via del cretino che non era in grado di afferrare bene quanto loro lo spirito dell'epoca. Trovò abilità, arte e scienza connessi all'abietto fine di raggiungere ancora un nuovo elegante godimento per nervi già consumati da tutti i diletти; o connessi al deprecabile fine di scusare, legittimare e innalzare al grado di virtù l'umana corruzione e annientare completamente tutto quel che svolgeva ancora la mansione di barriera residuale contro di essa.

In ultimo notò – facendone soggettivamente la triste esperienza – che quei soggetti indecorosi si erano a tal punto sviliti, che avevano smarrito pure l'ultimo debole segno di un presentimento relativo all'esistere di una qualche verità, e l'ultima paura dinanzi a tale fatto. Notò che erano divenuti del tutto incapaci di accogliere un qualsivoglia argomento razionale e che, a coloro che ancora urlavano nelle loro orecchie tale petizione, essi replicavano banalmente: basta, è falso, e non desideriamo che sia vero, giacché da questo non abbiamo alcun profitto da ricavare. Egli notò tutto questo e il suo cuore, così colmo di tensione ideale e tanto amareggiato, insorse. Egli condannò con immenso astio il proprio tempo²⁹⁷.

Asteniamoci dal criticare tale sua sensibilità! Quest'ultima è la spia che segnala la presenza di un nobile animo²⁹⁸. Chi avverte in sé il divino, sospirerà frequentemente, in direzione della provvidenza eterna: sono, pertanto, questi i miei fratelli, questi i compagni che mi hai affidato per la durata della mia esistenza sulla terra! Certo, essi presentano la mia stessa conformazio-

re Herzen sind nicht verwandt; meine Worte sind ihnen Worte aus einer fremden Sprache und mir die ihrigen; ich höre den Schall ihrer Töne, aber da ist nichts in meinem Herzen, was denselben einen Sinn geben könnte! O, ewige Vorsicht, warum liessest du mich unter solchen Menschen geboren werden? oder wenn ich unter ihnen geboren werden sollte, warum gabst du mir dieses Gefühl und diese treibende Ahndung von etwas Besserem und Höherem? warum machtest du mich ihnen nicht gleich? warum machtest du mich nicht zu einem niedrigen Menschen, wie sie es sind? Ich würde dann vergnügt mit ihnen leben können. – [340] Ihr habt gut seinen Gram schelten und sein Misvergnügen tadeln, – ihr anderen, die ihr alles gut seyn lasst; ihr habt gut jene Zufriedenheit ihm anpreisen, mit der ihr euch alles gefallen lasst, und die Bescheidenheit, mit der ihr die Menschen nehmt, wie sie sind! Er würde so bescheiden seyn, wie ihr, wenn er so wenig edle Bedürfnisse hätte. Ihr könnt euch auch nicht zu der Vorstellung eines besseren Zustandes emporheben und für euch ist wirklich alles gut genug.

In dieser Fülle der bitteren Empfindung nun war Rousseau nicht fähig, irgend etwas zu sehen, als den Gegenstand, der sie erregt hatte. Die Sinnlichkeit herrschte; das war die Quelle des Uebels; nur diese Herrschaft der Sinnlichkeit wollte er aufgehoben wissen, auf jede Gefahr, koste es, was es wolle. – Was Wunder, dass er auf das entgegengesetzte Aeusserste verfiel? – Die Sinnlichkeit soll nicht herrschen; sie herrscht sicher nicht, wenn sie überhaupt getödtet wird, wenn sie Bar nicht da ist, oder gar nicht entwickelt, gar nicht zu Kräften gekommen ist. – Daher Rousseau's Naturstand.

ne. Ma sono difformi i nostri spiriti e i nostri cuori. Le mie parole suonano come estranee alle loro orecchie, e le loro parole alle mie. Avverto il suono delle loro voci, però non vi è alcunché, nel mio cuore, che sia in grado di conferire un significato ad esse!²⁹⁹ Provvidenza eterna, per quale motivo hai fatto sì che io sorgessi in mezzo a simili uomini? E, se dovevo nascere proprio in mezzo a loro, per quale motivo mi hai attribuito tale sensibilità e tale ininterrotto presentimento relativo a qualcosa di superiore e di maggiormente alto? Per quale ragione non mi hai creato tale e quale rispetto a loro? In quel caso, avrei potuto esistere felice con loro.

Voi³⁰⁰ avete certo il diritto di criticare il suo contegno e di vituperare il suo disprezzo, voi che siete aperti ad accogliere qualunque cosa. Avete, certo, il diritto di esaltare ai suoi occhi la vostra remissività, in virtù della quale siete pronti a tollerare ogni cosa, e pure l'accidia in forza della quale accettate gli uomini così come sono³⁰¹! Egli sarebbe accidioso esattamente quanto lo siete voi, se disponesse di così scarsi bisogni nobili. Giammai potreste sollevarvi al concetto di una situazione più alta, e in verità per voi ogni realtà è sufficientemente buona.

Sprofondato in queste sensazioni sconcertanti, Rousseau non era in grado di ravvisare null'altro se non ciò che le aveva destate³⁰². Il materialismo volgare³⁰³ dilagava; esso era la sorgente del male. Ed egli desiderava solamente vedere soppressa tale egemonia della sensualità, quale che fosse il prezzo da pagare. Per quale motivo, dunque, meravigliarsi se egli precipitò nell'opposto radicale? La sensualità non deve dilagare; certamente, essa non dilaga allorché è completamente soppressa, allorché non esiste affatto, o allorché non è per niente dispiegata, né è pervenuta a un consolidamento. Lo stato di natura di Rousseau scaturisce da questo aspetto.

In seinem Naturstande sollen die eigenthümlichen Anlagen der Menschheit noch nicht ausgebildet, sie sollen nicht einmal angedeutet seyn. Der Mensch soll keine anderen Bedürfnisse haben, als die seiner animalischen Natur; er soll leben, wie das Thier auf der Weide neben ihm. – Es ist wahr, dass in diesem Zustande keines der Laster stattfinden würde, die Rousseau's Gefühl so sehr empörten; der Mensch wird essen wenn ihn hungert und trinken wenn ihn dürstet, was er zuerst vor sich finden wird; und wenn er gesättiget ist, wird er kein Interesse haben, den anderen derjenigen, Nahrung zu berauben, die er selbst nicht brauchen kann. Wenn er satt ist, so wird vor ihm jedweder ruhig essen und trinken können, was und wie viel er will; denn er bedarf jetzt eben Ruhe, und hat nicht Zeit, den anderen zu stören. In der Aussicht in die Zukunft liegt der wahre Charakter der Menschheit; sie ist zugleich die Quelle aller menschlichen Laster. Leitet die Quelle ab, und es ist kein Laster mehr da; und Rousseau leitet sie durch seinen Naturstand wirklich ab.

Aber zugleich ist es wahr, dass der Mensch, so gewiss er [341] ein Mensch und kein Thier ist, – nicht bestimmt ist, in diesem Zustande zu bleiben. Das Laster wird durch ihn freilich aufgehoben, aber mit ihm auch die Tugend und überhaupt die Vernunft. Der Mensch wird ein vernunftloses Thier; es giebt eine neue Thiergattung: Menschen giebt es dann gar nicht mehr.

Ohne Zweifel bandelte Rousseau ehrlich mit den Menschen, und sehnte sich selbst, in diesem Naturzustande zu leben, den er anderen mit so grosser Wärme anpries, – und allerdings zeigt diese Sehnsucht sich

Nel suo stato di natura, le abilità specifiche dell'umanità non devono ancora essere dispiagate, non devono anzi nemmeno essere presenti embrionalmente. L'uomo non deve essere dotato di alcun tipo di bisogni all'infuori di quelli scaturenti dalla sua natura ferina. Egli ha da esistere come la fiera che pascola vicino a lui³⁰⁴. È vero che, in tale condizione, non avrebbe occasione di sussistere alcuno dei vizi che tanto indispettirono l'animo di Rousseau. L'uomo si alimenterebbe, quando ha fame, e si disseterebbe, quando ha sete, con tutto quel che trova dinanzi a sé. E, una volta sazio, non sarà per niente interessato a rapinare i suoi simili privandoli di un cibo di cui egli stesso non sa che fare. Quando l'uomo è sazio, ciascuno può, dinanzi a lui, nutrirsi e dissetarsi serenamente con ciò che desidera e nelle quantità che preferisce. Infatti, a questo grado la *sua* sola necessità è il bisogno di riposo ed egli non dispone di tempo per importunare gli altri. Il tratto saliente della razza umana risiede nella progettualità futuro-centrica³⁰⁵. Essa è, in pari tempo, la sorgente di tutti i vizi dell'uomo. Sopprimiamo la sorgente e ogni vizio smette di sussistere. Mediante il suo stato di natura, Rousseau sopprime giust'appunto la sorgente.

Tuttavia, è pure vero che l'uomo – poiché si tratta di un uomo e non di una belva – non è destinato a restare in tale situazione³⁰⁶. Certamente, in virtù di essa, viene soppresso il vizio, però pure la virtù e, in generale, la ragione. L'uomo si trasforma in una fiera scevra di ragione. Viene a prendere forma una nuova specie animale, e la razza umana sparisce del tutto.

Non vi è dubbio che Rousseau si comportò in maniera onesta verso gli uomini³⁰⁷. Egli stesso bramava con ardore di esistere in questo stato di natura che esaltava con tanta passione, e tale brama affiora da ogni sua con-

durch alle seine Aeusserungen hindurch. Wir könnten ihm die Frage vorlegen: was war es doch eigentlich, was Rousseau in diesem Naturstande suchte? – Er fühlte sich selbst durch mannigfaltige Bedürfnisse eingeschränkt, niedergedrückt, und – was den gewöhnlichen Menschen freilich das kleinste Uebel ist, aber einen Mann, wie er war, am bittersten drückte – er war durch diese Bedürfnisse selbst so oft von der Bahn der Rechtschaffenheit und der Tugend abgeleitet worden. Lebte er im Naturstande, dachte er, so hätte er alle diese Bedürfnisse nicht, und so mancher Schmerz über Nichtbefriedigung, und so mancher noch bitterer Schmerz über Befriedigung derselben durch Unehre wäre ihm erspart worden. Er wäre *vor sich selbst* in Ruhe geblieben. – Er fand durch andere in allen Stellen sich gedrückt, weil er der Befriedigung ihrer Bedürfnisse im Wege stand. Die Menschheit ist nicht umsonst und vergebens böse, glaubte Rousseau und wir mit ihm: keiner von allen, die ihn beleidigten, würde ihn beleidigt haben, wenn er nicht jene Bedürfnisse gefühlt hätte. Hätte alles um ihn herum im Naturstande gelebt, so würde er *vor anderen* in Ruhe geblieben seyn. – Also Rousseau wollte ungestörte Ruhe von innen und von aussen? – Wohl! aber nun fragen wir ihn weiter, wozu wollte er doch diese ungestörte Ruhe anwenden? – Ohne Zweifel dazu, wozu er diejenige, die ihm dennoch zu Theil wurde, wirklich anwandte: zum Nachdenken über seine Bestimmung und seine Pflichten, um dadurch sich selbst und seine Mitbrüder zu veredeln? Aber wie hätte er dieses doch in jenem Zustande der Thierheit, den er annahm, – wie hätte er es [342] ohne die vorhergegangene Ausbildung, die er nur im Stande der Cultur erhalten konnte, vermocht? Also er versetzte unvermerkt sich

siderazione³⁰⁸. Gli si potrebbe domandare che cosa, in verità, volesse trovare nello stato di natura. Rousseau si sentiva costretto e schiacciato da una galassia di bisogni; e, in forza di tali bisogni, era stato in più occasioni distratto dalla via dell'integrità e del valore, cosa che, costituendo per l'uomo comune il minimo tra i mali, gravava su di lui nella maniera più sofferta. Riteneva che, se fosse vissuto nello stato di natura, non avrebbe avuto tutti quei bisogni e, in tal maniera, si sarebbe evitato più di una sofferenza causata dal loro mancato soddisfacimento, e pure quella ancora maggiormente aspra provocata dal loro soddisfacimento tramite strumenti improbi. Sarebbe restato in armonia *con se stesso*. Dappertutto egli si sentì soffocato dagli altri uomini, giacché rappresentava un impedimento al soddisfacimento dei loro bisogni. Egli riteneva, e noi con lui, che la razza umana non sia cattiva in maniera gratuita e senza ragioni di utilità. Nessuno, tra coloro che lo ingiuriarono, lo avrebbe ingiuriato se non avesse sentito tali bisogni. Se tutti quanti fossero vissuti attorno a lui in accordo con i principi dello stato di natura, allora sarebbe stato lasciato in una condizione di serenità *dagli altri*.

Pertanto Rousseau bramava una serenità interna ed esterna? Ottimo! Però, domandiamogli, a questo punto, in vista di quale obiettivo aspirasse a impiegare tale tranquillità. Indubbiamente, in vista di ciò per cui impiegò effettivamente gli attimi di serenità che gli capitarono in sorte: riflettere intorno alla sua destinazione e ai suoi doveri, con lo scopo di nobilitare, in tal maniera, se stesso e i suoi confratelli. Però, in che maniera sarebbe stato capace di farlo, in quello stato di ferinità che egli congetturava, come sarebbe stato capace di farlo senza la precedente formazione che egli aveva potuto ottenere solamente nella condizione di cultura? Pertanto, Rousseau,

und die ganze Gesellschaft *mit der ganzen Ausbildung, die sie nur durch das Herausschreiten aus dem Stande der Natur erhalten konnte*, in denselben; er nahm unvermerkt an, dass sie schon aus demselben herausgetreten seyn und den ganzen Weg der Bildung durchlaufen haben sollte; und doch nicht herausgetreten seyn und nicht ausgebildet seyn sollte: und so sind wir denn unvermerkt bei Rousseau's Fehlschlusse angekommen und können jetzt sein Paradoxon völlig und mit leichter Mühe lösen.

Rousseau wollte nicht in Absicht der geistigen Ausbildung, sondern bloss in Absicht der Unabhängigkeit von den Bedürfnissen der Sinnlichkeit den Menschen in den Naturstand zurückversetzen. Und es ist allerdings wahr, dass so wie der Mensch seinem höchsten Ziele sich mehr nähert, es ihm immer leichter werden muss, seine sinnlichen Bedürfnisse zu befriedigen; dass es stets weniger Mühe und Sorge machen muss, sein Leben durch die Welt hinzubringen; dass die Fruchtbarkeit des Bodens sich vermehren, das Klima stets milder werden, eine unzählige Menge neuer Entdeckungen und Erfindungen gemacht werden müssen, um den Unterhalt zu vervielfältigen und zu erleichtern; dass ferner, so wie die Vernunft ihre Herrschaft verbreiten wird, der Mensch stets weniger bedürfen wird, nicht – wie im rohen Naturstande, weil er die Annehmlichkeit desselben nicht kennt – sondern, weil er sie entbehren kann; er wird immer gleich bereit seyn, das beste mit Geschmack zu geniessen, wenn er es ohne Verletzung seiner Pflichten haben kann, und alles zu entbehren, was er nicht mit Ehren haben kann. Wird dieser Zustand als idealisch gedacht, – in welcher Absicht er unerreichbar

in silenzio, trasferì in questa stessa condizione se stesso e l'intera comunità, con tutta quanta la cultura che essa fu in grado di raggiungere solamente in virtù dell'uscita dallo stato di natura. Il silente paradosso stava nel fatto che, ancorché la comunità fosse uscita da quello stato e avesse già attraversato tutto quanto il percorso della formazione, essa però non avrebbe ancora svolto nemmeno in minima parte tale uscita e sarebbe ancora stata senza formazione. Per questa via, siamo pervenuti al centro delle conclusioni sbagliate di Rousseau e adesso possiamo sciogliere il paradosso in maniera piena e senza eccessivo dispendio di energie.

Rousseau non si proponeva di risistemare l'uomo nello stato di natura con lo scopo di migliorarlo sul piano spirituale, bensì con lo scopo di affrancarlo dai bisogni della sensualità³⁰⁹. È sicuramente vero che, quanto più l'uomo si approssima al suo scopo estremo, tanto più agevole dovrebbe risultargli il soddisfacimento dei suoi bisogni materiali³¹⁰. Dovrebbe cagionargli sempre meno dispendio di energia e meno preoccupazione il fatto di passare la sua esistenza nel mondo. La fertilità del suolo aumenta, il clima si fa sempre più mite, si compie necessariamente un immenso numero di nuove invenzioni e scoperte al fine di aumentare e agevolare la sua sussistenza. Poi, è vero che quanto più si amplia l'egemonia della ragione, tanto meno l'uomo avvertirà il pungolo del bisogno, e non già per il fatto che egli non conosce gli agi, come capita nel grezzo stato di natura, bensì giacché può stare senza di essi. L'uomo sarà sempre veramente dispostissimo a godersi le cose migliori, allorché potrà disporne senza nuocere ai suoi doveri e potrà stare senza quel che non può mai raggiungere in modo degno.

Se tale condizione viene intesa idealmente – prospettiva in cui essa è irraggiungibile, esattamente come ogni

ist, wie alles Idealische, – so ist er das goldene Zeitalter des Sinnengenusses ohne körperliche Arbeit, den die alten Dichter beschreiben. *Vor* uns also liegt, was Rousseau unter dem Namen des Naturstandes, und jene Dichter unter der Benennung des goldenen Zeitalters, *hinter* uns setzen. (Es ist – im Vorbeigehen [343] sei dies erinnert – überhaupt eine besonders in der Vorwelt häufig vorkommende Erscheinung, dass das, was wir werden sollen, geschildert wird, als etwas, das wir schon gewesen sind, und dass das, was wir zu erreichen haben, vorgestellt wird als etwas Verlorenes; eine Erscheinung, die ihren guten Grund in der menschlichen Natur hat, Und die ich einst bei einer schicklichen Gelegenheit aus ihr erklären werde.)

Rousseau vergisst, dass die Menschheit diesem Zustande nur durch Sorge, Mühe und Arbeit sich nähern kann und nähern soll. Die Natur ist roh und wild ohne Menschenhand, und sie sollte so seyn, damit der Mensch gezwungen würde, aus dem unthätigen Naturstande herauszugehen, und sie zu bearbeiten, – damit er selbst aus einem blossen Naturproducte ein freies vernünftiges Wesen würde. – Er geht gewiss heraus; er bricht auf jede Gefahr den Apfel der Erkenntniss; denn unvertilgbar ist ihm der Trieb eingepflanzt, Gott gleich zu seyn. Der erste Schritt aus diesem Zustande führt ihn zu Jammer und Mühseligkeit. Seine Bedürfnisse werden entwickelt; sie heischen stechend ihre Befriedigung; aber der Mensch ist von Natur faul und träge, nach Art der Materie, aus der er entstanden ist. Da entsteht der harte Kampf zwischen Bedürfniss und Trägheit; das erstere siegt, aber die letztere klagt bitterlich. Da bauet

altro ideale –, allora essa coincide con l'età dell'oro del godimento dei sensi senza fatica fisica che ci viene delineata ad opera degli antichi poeti. È, pertanto, *davanti* a noi³¹¹, nell'avvenire, che si dà quel che Rousseau, con l'etichetta di stato di natura, e tali poeti con la formula di età dell'oro, situano precedentemente rispetto a noi, nel passato³¹². (Di sfuggita, si ricordi che si tratta di un fenomeno veramente molto usuale, soprattutto nelle età trascorse, quello in virtù del quale ciò che noi siamo chiamati a *diventare* viene tratteggiato come un qualcosa che *siamo già stati*, e ciò che noi dobbiamo ottenere è figurato come un qualcosa che abbiamo smarrito. Si tratta di un fenomeno che trova la sua legittimazione nell'indole umana, e che proprio sul fondamento di quest'ultima chiarirò in un luogo maggiormente adeguato³¹³).

Rousseau si scorda del fatto che la razza umana può e deve approssimarsi a tale condizione solamente dispiegando zelo, fatica ed energia. Senza la mano dell'uomo, la natura è grezza e selvatica, ed era necessario che fosse così, in modo che l'uomo venisse obbligato a uscire dall'inoperoso stato di natura e a trasformarla tramite il suo operare³¹⁴, perché egli stesso divenisse, pertanto, un libero ente razionale anziché rimanere una mera creazione della natura³¹⁵. Certamente, egli esce da tale condizione. A ogni prezzo, egli afferra la mela del sapere³¹⁶, giacché la brama di essere come Dio è incancellabilmente innata nella sua anima. Il primo passo che effettua, uscendo da tale condizione, lo conduce alla miseria e allo sforzo³¹⁷. I suoi bisogni si dispiegano, pretendendo con vigore il loro soddisfacimento. Però, l'uomo, per natura, è riluttante e accidioso, esattamente come la materia da cui è sorto. In ciò risiede la genesi del vigoroso scontro tra bisogno e accidia. Il primo trionfa, però la seconda solleva aspre lamentele. L'uomo coltiva il terre-

er im Schweisse des Angesichts das Feld, und zürnt, dass es auch Dornen und Disteln trägt, welche er ausreuten muss. – Nicht das Bedürfniss ist die Quelle des Lasters; es ist Antrieb zur Thätigkeit und zur Tugend; die Faulheit ist die Quelle aller Laster. *So viel, als immer möglich, zu geniessen, und so wenig, als immer möglich, zu thun* – das ist die Aufgabe der verdorbenen Natur; und die mancherlei Versuche, welche gemacht werden, um sie zu lösen, sind die Laster derselben. Es ist kein Heil für den Menschen, ehe nicht diese natürliche Trägheit mit Glück bekämpft ist, und ehe nicht der Mensch in der Thätigkeit, und allein in der Thätigkeit seine Freuden und all seinen Genuss findet. Dazu ist das Schmerzhafte, das mit dem Gefühl des Bedürfnisses verbunden ist. Es soll uns zur Thätigkeit reizen.

[344] Das ist die Absicht alles Schmerzes; das ist insbesondere auch die Absicht desjenigen Schmerzes, der uns bei jenem Anblick der Unvollkommenheit, der Verdorbenheit und des Elendes unserer Mitmenschen Überfällt. Wer diesen Schmerz und jenen bitteren Unwillen nicht fühlt, ist ein gemeiner Mensch. Wer ihn fühlt, soll suchen, sich desselben zu entledigen da durch, dass er alle seine Kräfte anwendet, um in seiner Sphäre und rund um sich herum zu bessern, so viel er kann. Und gesetzt, seine Arbeit fruchtete gar nichts; er sähe keinen Nutzen davon, so macht doch schon das Gefühl seiner Thätigkeit, der Anblick seiner eigenen Kraft, die er im Kampfe gegen das allgemeine Verderben aufbietet, ihn jenen Schmerz vergessen. – Hierin fehlte Rousseau. Er hatte Energie; aber mehr Energie des Leidens, als der Thätigkeit; er fühlte stark das Elend der Menschen; aber er fühlte weit weniger seine eigene Kraft, demselben abzuhelpen; und so, wie er sich *fühlte*, so beurtheilte er *andere*; wie er sich zu diesem seinem besonderen Leiden

no con il sudore della sua fronte, e si capacita con sdegno del fatto che esso crea pure spine e cardi che egli deve divellere³¹⁸. Il bisogno non è la sorgente del vizio, bensì il pungolo all'agire e alla virtù. L'accidia è la sorgente di ogni vizio³¹⁹. *Godere quanto più è possibile e fare il meno che si può fare*: è questo l'ufficio che si propone la natura corrotta. E i numerosi tentativi compiuti per assolverlo rappresentano i vizi di tale natura. Per l'uomo, non può esistere felicità fintantoché tale naturale accidia non sia con successo vinta e fintantoché l'uomo non trovi nell'agire, e solamente in esso, la sua felicità e tutto quanto il suo piacere. In vista di questo obiettivo, agisce la componente di sofferenza che è collegata al senso del bisogno: essa deve pungolarci a operare.

È questo lo scopo di ogni sofferenza³²⁰. Nella fattispecie, è questo pure lo scopo di quella sofferenza che ci aggredisce allorché notiamo l'imperfezione, la corruzione e la miseria che tormentano i nostri simili. È un tapino chi non avverte tale sofferenza e quell'acre risentimento. Chi lo avverte ha da provare ad affrancarsene, in modo da potere, in seguito, impiegare tutte quante le sue forze per perfezionare il più possibile il settore in cui esiste e quel che gli sta attorno. Ammettendo tranquillamente che il suo lavoro non rechi alcun frutto ed egli non ne scorga l'utilità, bastano il senso che egli ha del suo operare, l'immagine della sua forza personale che egli usa nella battaglia contro la globale corruzione per fargli scordare tale sofferenza³²¹. Rousseau errava in ciò. Egli era dotato di forza, ma più della forza del patire che di quella dell'operare. Avvertiva energicamente la miseranda situazione della razza umana, però avvertiva in grado molto inferiore la sua soggettiva abilità a levigarla³²². E proprio come egli avvertiva *se stesso*, analogamente giudicava *gli altri*. Proprio come egli si atteggiava

verhielt, so verhielt nach ihm die ganze Menschheit sieh zu ihrem gemeinsamen Leiden. Er berechnete das Leiden; aber er berechnete nicht die Kraft, welche das Menschengeschlecht in sieh hat, sich zu helfen.

Friede sey über seiner Asche und Segen über seinem Andenken! – Er hat gewirkt. Er hat Feuer in manche Seele gegossen, die weiter führte, was er anfang. Aber er wirkte, fast ohne seiner Selbstthätigkeit sich selbst bewusst zu seyn. Er wirkte, ohne andere zum Wirken aufzurufen; ohne ihr Wirken gegen die Summe des gemeinsamen Uebels und Verderbens zu berechnen. Dieser Mangel des Strebens zur Selbstthätigkeit herrscht durch sein ganzes Ideensystem. Er ist der Mann der leidenden Empfindlichkeit, nicht zugleich des eigenen thätigen Widerstrebens gegen ihren Eindruck. – Seine durch Leidenschaft irre geführten Liebenden werden tugendhaft; aber sie *werden* es auch bloss, ohne dass wir recht sehen, *wie?* Den Kampf der Vernunft gegen die Leidenschaft, den allmählichen, langsamen, mit Anstrengung und Mühe und Arbeit errungenen Sieg, – das interessanteste und lehrreichste, [345] was wir sehen könnten – verbirgt er vor unseren Augen. – Sein Zögling entwickelt sich von sich selbst. Der Führer desselben thut nicht viel mehr, als dass er die Hindernisse seiner Bildung entfernt, und lässt übrigens die gütige Natur walten. Sie wird auch immerfort ihn unter ihrer Vormundschaft erhalten müssen. Denn Thatkraft, Feuer, festen Entschluss, gegen sie zu kriegen und sie zu unterjochen, hat er ihm nicht beigebracht. Er wird unter guten Menschen gut seyn; aber unter bösen – und wo sind nicht die meisten böse? wird er unsäglich leiden. – So schildert Rousseau durchgängig die Vernunft *in der Ruhe*, aber nicht im Kampfe; er *schwächt die Sinnlichkeit*, statt die *Vernunft zu stärken*.

rispetto a questo peculiare patimento, tutta quanta l'umanità avrebbe dovuto atteggiarsi rispetto al suo globale patimento. Egli attuò la misurazione del patimento, però non calcolò l'energia che la razza umana ha in sé per soccorrere se stessa.

Requie sia alle sue ceneri e benedetto il suo ricordo! Egli ha agito. Ha incendiato parecchie anime che seguirono lungo la via da lui schiusa. Però, agì praticamente senza essere cosciente del proprio agire. Operò senza convocare gli altri all'agire, senza soppesare l'efficacia che il loro operare ha contro la somma della malvagità e della corruzione universali³²³. Tale mancato anelito verso un autonomo agire signoreggia l'intero sistema ideale. Egli è l'uomo della sensibilità patita, e non già dell'industrioso e autonomo reagire a tale situazione di patimento. I suoi amanti, fuorviati dalla passione, diventano valorosi; però lo *divengono* solo, senza che noi possiamo rilevare con precisione *in che maniera*³²⁴. Lo scontro della ragione contro le passioni, il progressivo, lento trionfo ottenuto con fatica, sforzi e lavoro, in fin dei conti l'aspetto maggiormente interessante e didascalico che noi potessimo rilevare, egli lo nasconde alla nostra vista. Il suo discepolo va sviluppandosi in modo autonomo³²⁵. Il maestro non fa molto di più che togliere quel che frena il dispiegamento culturale del discepolo e, per il resto, lascia operare la natura benevola. Pure successivamente, la natura dovrà sempre recepirlo sotto la sua egida, giacché il maestro non gli ha insegnato la forza, l'entusiasmo, la risoluta decisione di battagliaire contro di essa e di assoggettarla. Sarà buono tra individui buoni, però patirà incredibilmente tra individui malvagi. E in quale luogo la maggioranza degli uomini non sono malvagi? In definitiva, Rousseau tratteggia in genere la ragione *in una situazione di stasi, non di scontro; fiacca l'ambito dei sensi anziché consolidare la ragione*³²⁶.

Ich habe gegenwärtige Untersuchung übernommen, um jenes berühmte Paradoxon, das unserem Grundsatz gerade gegenübersteht, zu lösen; aber nicht darum allein. Ich wollte Ihnen zugleich an dem Beispiele eines der grössten Männer unseres Jahrhunderts zeigen, wie Sie nicht seyn sollten; ich wollte Ihnen aus seinem Beispiele eine für Ihr ganzes Leben wichtige Lehre entwickeln. – Sie unterrichten Sich jetzt durch philosophische Untersuchungen, wie die Menschen seyn sollen, mit denen Sie überhaupt noch In keiner sehr nahen, engen, unzertrennlichen Beziehung stehen. Sie werden in diese näheren Beziehungen mit ihnen kommen. Sie werden sie ganz anders finden, als Ihre Sittenlehre sie haben will. Je edler und besser Sie selbst sind, desto schmerzhafter werden Ihnen die Erfahrungen seyn, die Ihnen bevorstehen; aber lassen Sie Sich durch diesen Schmerz nicht überwinden; sondern überwinden Sie ihn durch Thaten. Auf ihn ist gerechnet; er ist in dem Plane für die Verbesserung des Menschengeschlechts mit in Anschlag gebracht. Hinstehen und klagen über das Verderben der Menschen, ohne eine Hand zu regen, um es zu verringern, ist weibisch. Strafen und bitter höhnen, ohne den Menschen zu sagen, wie sie besser werden sollen, ist unfreundlich. Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind. Wollten wir zürnen darüber, dass andere nicht so vollkommen sind, als wir, wenn wir nur vollkommener sind? Ist nicht eben [346] diese unsere grössere Vollkommenheit der an uns ergangene Ruf, dass wir es sind, die für die Vervollkommnung anderer zu arbeiten haben? Lassen Sie uns froh seyn über den Anblick des weiten Feldes, das wir zu bearbeiten haben! Lassen Sie uns froh seyn, dass wir Kraft in uns fühlen, und dass unsere Aufgabe unendlich ist!

Ho principiato questa mia analisi al fine di sciogliere quel celebre paradosso che si contrappone, in maniera diretta, alla nostra tesi portante: però non solamente in vista di questo fine. Ho voluto segnalarvi, in pari tempo, in che modo non dovete essere, impiegando a mo' di esempio uno dei più illustri uomini del nostro secolo³²⁷. Muovendo da quel paradigma, ho voluto tratteggiarvi un insegnamento efficace per l'intera vostra esistenza. Voi apprendete adesso, tramite indagini filosofiche, in che maniera dovrebbero essere tali soggetti con i quali non siete ancora per niente in un nesso assai stretto, solido e indistruttibile. Nell'avvenire, accederete con loro a questo nesso. Li rinverrete del tutto differenti rispetto a come li vorrebbe la vostra teoria morale. Quanto più nobili e buoni sarete voi stessi, tanto più sofferte saranno le esperienze che vi attendono. Però, non lasciatevi sconfiggere da tale patimento; al contrario, battetelo tramite l'agire³²⁸. Esso è già messo in conto, è valutato nel progetto per il perfezionamento della razza umana. È un atteggiamento degno di una donnina il rimanere passivi e lagnarsi della corruzione degli uomini senza fare alcunché per abbatterla³²⁹. Sferzare e dileggiare in modo rigido, senza dire agli uomini in che maniera possano perfezionarsi, è un contegno proprio dei nemici. Agire! Agire! È questo ciò in vista di cui noi siamo al mondo³³⁰. Vogliamo prendercela per il fatto che gli altri non sono tanto perfetti come noi, a patto che solamente noi siamo più perfetti rispetto a loro? Non è esattamente questa nostra più elevata perfezione a consegnarci la missione di essere noi stessi quelli che devono lavorare in vista del miglioramento altrui? Gioiamo vedendo gli estesi terreni che dobbiamo coltivare! Gioiamo nel sentirci carichi di forze, gioiamo per il fatto che il nostro ufficio non ha un punto d'approdo!³³¹

APPARATI
NOTE AL TESTO
BIBLIOGRAFIA
INDICI

NOTE AL TESTO

¹ Fichte chiarisce qui, in maniera programmatica, gli intenti e il contesto delle sue “lezioni” (*Vorlesungen*) *de officiis eruditorum*, “sui compiti dei dotti”. In verità, più che di “lezioni”, si tratta – come abbiamo cercato di adombrare nel saggio introduttivo – di vere e proprie conferenze pubbliche, ad alta carica politica. Fichte tenne le sue conferenze, a partire dal 23 maggio del 1794, ogni venerdì pomeriggio al cospetto di un pubblico incredibilmente vasto, che andava sicuramente ben al di là dei giovani studenti a cui egli, propriamente, si rivolgeva. Si trattava, appunto, di vere e proprie conferenze volte a spronare gli intellettuali affinché intraprendessero la loro più autentica missione, la trasformazione del mondo e dell’umanità in vista di un infinito perfezionamento.

² Sappiamo che, in verità, Fichte non mantenne questa promessa. La “più vasta opera” a cui allude qui, di sfuggita, avrebbe dovuto racchiudere ulteriori considerazioni sul tema dell’intellettuale e della sua vocazione socio-politica. Il “fatto esterno” a cui si richiama nella proposizione seguente fu quello che gli impedì di mantenere la sua promessa: l’incontenibile campagna diffamatoria che le lezioni fichtiane suscitarono, e che orbitava interamente intorno all’accusa di giacobinismo e di difesa di tesi ultrarivoluzionarie, indusse Fichte a mettere da parte il progetto di ulteriore sviluppo del tema e a pubblicare in fretta e furia le cinque *Vorlesungen*.

³ In effetti, la forma espositiva di Fichte presenta non poche inesattezze e ripetizioni. E, non di meno, il fatto di essere la trascrizione fedele delle lezioni declamate di fronte all’uditorio rende il testo particolarmente vivace e di piacevole lettura.

⁴ Chiara allusione alla *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, testo sul quale Fichte andava affaticandosi senza tregua e che, a differenza delle *Vorlesungen* sulla missione dell’intellettuale, era espressamente rivolto a un pubblico specialistico di “filosofi”, e più precisamente agli studenti iscritti al corso di filosofia. Non mancano – come abbiamo segnalato nel saggio introduttivo – i rimandi tra queste *Vorlesungen* e la *Grundlage*, e si può anzi plausibilmente sostenere che le prime sono lo sviluppo, per così dire, *sub specie societatis*

della seconda. Del resto, è la *Grundlage* stessa, soprattutto nella sua seconda parte, che opera una fondazione di tipo prassistico, insistendo sull'attività pratica dell'*Ich* come fondamento del reale. Il compito dell'intellettuale delineato nelle *Vorlesungen* consiste appunto, anzitutto, nell'opera di guida dell'umanità nel proprio processo asintotico di perfezionamento tramite l'ininterrotta rimozione del *nicht-Ich* che essa stessa pone.

⁵ Vi è qui una neppure troppo velata critica a quanti, in maniera sofistica, scrivono e parlano per ingraziarsi il pubblico, a prescindere dai contenuti e dalla loro eventuale verità.

⁶ Fichte chiarisce qui come le sue *Vorlesungen* – ma il discorso vale, in generale, per l'intera sua opera – non si presentino come una mera descrizione asettica del mondo così com'è. Al contrario, esse contrappongono l'ideale al reale e fanno valere un'incancellabile tensione verso un futuro diverso e migliore, in nome del quale occorre agire nel presente.

⁷ Compare qui una prima, durissima requisitoria contro il proprio tempo storico, accusato di essere incapace di agire in nome di un ideale a cui conferire cittadinanza tra le pieghe del reale.

⁸ Vi è qui un'altra severa critica del proprio tempo storico, che mira solo all'utile e che pretende che la filosofia sia facilmente comprensibile, senza sforzi di alcun tipo.

⁹ Emerge, anche in questo caso, la spiccata vocazione pratica dell'intellettuale: egli deve guidare l'umanità lungo il suo tortuoso cammino di perfezionamento illimitato tramite la costante trasformazione della realtà in accordo con l'"idealità" dei propri principi morali. È qui operativa, in modo lampante, la nuova figura prassistica dell'intellettuale, scaturita dalla Rivoluzione francese e successivamente destinata a essere rideclinata, su nuove basi, da Karl Marx. La missione dell'intellettuale è anzitutto pratica e sociale, e consiste in una trasformazione del mondo funzionale all'umanità e al suo costante avanzamento. Il tema – che attraversa diagonalmente l'opera di Fichte, facendo di essa una "ontologia irrequieta" e centrata sul concetto di *praxis* – era già stato ampiamente sviluppato, sia pure da una prospettiva differente e non ancora centrata sulla *Wissenschaftslehre*, nella *Zurückforderung der Denkfreyheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten* (1793) e nel *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (1793).

¹⁰ Fichte sta qui sottolineando come quanti sono conciliati con l'esistente e appagati in esso, non potranno in alcun modo contribui-

re all'avanzamento del genere umano, che si regge, appunto, sulla sempre reiterata trasformazione del mondo in vista dell'attuazione, in esso, degli ideali imposti dalla ragione.

¹¹ San Michele (29 settembre) era per parecchie città tedesche una data di grande importanza, anche per quel che concerne il commercio di libri. Non a caso, l'editore Gabler di Jena e Lipsia fece uscire le fichtiane *Vorlesungen* in occasione della fiera di San Michele, con astuta mossa commerciale, in modo che vi fosse un ottimo riscontro nelle vendite.

¹² Qui e di seguito abbiamo scelto di tradurre l'espressione tedesca usata ad opera di Fichte – *Gelehrter* – con “intellettuale” per i motivi che abbiamo illustrato nel saggio introduttivo. Letteralmente, in tedesco *Gelehrter* è “colui-che-ha-appreso”, e dunque l'uomo colto, l'esperto, l'erudito, il dotto. Abbiamo scelto di tradurre con “intellettuale” tale espressione per mantenere – lo ribadiamo – la duplice vocazione *pratica* e *sociale* del *Gelehrter* quale lo intende Fichte. La differenza che intercorre, nella nostra lingua, tra il “dotto” – come solitamente viene tradotta l'espressione fichtiana – e l’“intellettuale” risiede esattamente in questo: trovando il suo luogo ideale nella “torre d'avorio” a distanza di sicurezza dalla realtà mondana, il dotto si caratterizza per un sapere meramente teoretico, apertamente disincarnato dalla società e dalla prassi trasformatrice, laddove invece l'intellettuale è consapevolmente un attore sociale, votato alla prassi e immancabilmente *engagé*, sempre pronto a prendere posizione sulle questioni sociali e politiche più urgenti, immancabilmente diffidente verso i saperi puramente contemplativi di chi preferisce non “sporcarsi le mani”.

¹³ Il tema sarà sviluppato soprattutto nella terza e nella quarta delle lezioni fichtiane.

¹⁴ Fichte formula qui, rapidamente, le principali questioni a cui proveranno a rispondere le cinque *Vorlesungen* di cui si compone l'opera. Già emerge, in modo inequivocabile, il timbro sociale della morale fichtiana, che in ciò si contrappone frontalmente a quella individualistica di marca kantiana.

¹⁵ Viene, in questo modo, chiarito il significato di questa prima lezione, apparentemente incongruente con l'impianto dell'opera: poiché l'intellettuale non è un ente a sé stante, isolato dal resto del mondo, ma, viceversa, è in costante relazione con gli altri uomini e con la società in cui è inserito, ne segue che, per poter pervenire a una soddisfacente definizione dell'intellettuale, occorrerà preventivamente definire i due concetti di uomo e di società.

¹⁶ Vi è qui un cenno a un tema decisivo che sarà sviluppato diffusamente nella seconda lezione: lo Stato è manifestazione provvisoria nell'ordine della vita spirituale, è un mezzo necessario affinché l'umanità proceda lungo la via del perfezionamento. Man mano che essa si perfeziona, avrà sempre meno bisogno dello Stato come strumento coercitivo perché diverrà sempre più moralmente autonoma.

¹⁷ Fichte delinea qui il concetto decisivo di "società civile", intesa non già – alla maniera illuministica – come un freddo aggregato di "atomi" sociali reciprocamente indifferenti, ma piuttosto come una "calda" comunità (*Gemeinschaft*) composta da individualità che trovano la loro autentica realizzazione nel nesso reciproco, in quel legame di solidarietà e di cooperazione tramite il quale l'umanità tutta avanza in vista del comune perfezionamento illimitato. Il tema era già centrale, anche in questo caso, nelle due precedenti opere *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* (1793) e *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (1793) e costituirà uno dei capisaldi fichtiani anche negli scritti successivi.

¹⁸ Emerge già qui – secondo un tema su cui Fichte insisterà molto nel seguito delle sue lezioni – la distinzione tra l'intellettuale e il mero erudito: solo il primo trova il suo più proprio campo d'azione nella società, nell'impegno pratico in vista della trasformazione del mondo.

¹⁹ Tema che sarà al centro della quarta lezione.

²⁰ Fichte chiarisce qui, ulteriormente, la funzione di questa prima lezione: spiegare quale sia la destinazione dell'uomo in società per poi definire, *per differentiam specificam*, quella dell'intellettuale. Né va dimenticato che al problema di questa prima lezione sarà interamente dedicato il successivo scritto fichtiano *Die Bestimmung des Menschen* (1800).

²¹ Fichte pone qui la domanda circa la destinazione-missione-vocazione (*Bestimmung*) dell'uomo in quanto tale, considerato per se stesso, a prescindere da ogni relazione accidentale. Nello sviluppare il suo discorso, Fichte mostrerà come la *Bestimmung* dell'uomo non possa essere concepita, né praticata esternamente rispetto al concreto mondo sociale in cui egli è proiettato. È nell'*essere sociale*, pertanto, che l'uomo deve agire e realizzarsi.

²² Non bisogna qui lasciarsi ingannare dal lessico fichtiano: l'insistenza sull'uomo in quanto tale non deve essere intesa come la grammatica tematizzazione di un individualismo estremo, come

potrebbe a tutta prima sembrare. Al contrario, per Fichte l'uomo non può essere mai considerato monadicamente come un "atomo", giacché il vivere comunitariamente rientra pienamente nel concetto di uomo. Emerge qui chiaramente la ripresa fichtiana – che sarà pienamente condivisa da Hegel come da Marx – della concezione aristotelica dell'uomo come ζῷον πολιτικόν. Anche questo tema sarà ulteriormente sviluppato nel successivo scritto fichtiano *Die Bestimmung des Menschen*, secondo una continuità che – come abbiamo cercato di mostrare nel saggio introduttivo – dovrebbe indurre a rivedere il *locus communis* che vede nel 1800 il "cambio di paradigma" nel sistema fichtiano e il suo passaggio dal sapere alla fede.

²³ Si tratta di una possibile allusione a Kant e all'idea della praticità della ragione, idea alla quale – come si vedrà – Fichte si riconnette con energia nelle lezioni sull'intellettuale. Era stata, del resto, la seconda *Kritik* kantiana (e, con essa, l'esperienza concreta della Rivoluzione francese) a indurre Fichte a fondare quel "sistema della libertà" (Pareyson) in cui si compendia il suo filosofare.

²⁴ Questa proclamazione dell'indagine sull'uomo come compito portante della filosofia non contrasta, come vedremo nel seguito della trattazione fichtiana, con gli assunti della *Wissenschaftslehre*, ma si configura anzi come un loro coerente sviluppo (soprattutto del terzo principio esposto nella *Grundlage*).

²⁵ Benché tutti gli uomini avvertano che il senso dell'esistenza non possa risiedere interamente nella mera esistenza fisica, ma rimandi a qualcosa di superiore e di spirituale, solo la filosofia può conferire forma certa (epistemica e non doxastica, in termini platonici) a questo sentimento. È quello che Fichte stesso si propone di fare con le presenti *Vorlesungen* sull'intellettuale. Di qui, appunto, l'esigenza, per Fichte, di riallacciarsi a una filosofia fondativa, quale è quella tematizzata con la *Wissenschaftslehre*, a cui le *Vorlesungen* sul *Gelehrter* si riconnettono senza tregua. Per quel che concerne questi temi, rimandiamo al nostro saggio introduttivo.

²⁶ È, del resto, anche in forza del poco tempo disponibile che Fichte si richiamerà, come vedremo, alla *Wissenschaftslehre* senza poterne mai sviluppare per esteso i passaggi e mostrare apertamente la correlazione tra essa e il problema dell'intellettuale operante nella società.

²⁷ Dell'intellettuale, in verità, Fichte non fornisce qui (né in seguito) una definizione esauriente. È, tuttavia, legittimo ricavare dalla sua trattazione (e soprattutto dalla quarta lezione) che, dal punto di vista fichtiano, l'intellettuale è colui che fa valere un sapere

pratico di tipo trasformativo e socialmente connotato, ponendo la propria cultura al servizio dell'emancipazione della comunità e, in universale, del genere umano.

²⁸ Fichte sta qui suggerendo che l'intellettuale coincide, a ben vedere, con la figura dell'uomo in senso autentico, consapevole del *telos* della società e concretamente assorbito dall'opera di trasformazione della società in vista del suo accordo con i principi della ragione. L'intellettuale, dunque, come uomo perfettamente riuscito, poiché in costante tensione verso il perfezionamento illimitato di sé e della comunità in cui è radicato.

²⁹ Anche in questo caso, come si vedrà, tale assunto è del tutto coerente con l'istanza pratica e prassistica che permea la *Wissenschaftslehre* (e che ne fa, anzi, da fondamento teorico).

³⁰ Le *Privatvorlesungen* a cui allude qui Fichte sono quelle riservate esclusivamente agli studenti di filosofia e riguardanti argomenti più strettamente teoretici, ossia l'esposizione della *Wissenschaftslehre* come fondazione generale della scienza e della morale di cui nelle *Vorlesungen* sull'intellettuale si rinviene una pertinente tematizzazione (e a cui Fichte, del resto, si richiama in più punti, mostrando egli stesso l'intima connessione tra la missione del dotto e i principi generali della dottrina della scienza).

³¹ Fichte richiama qui e di seguito, per sommi capi, i tratti fondamentali della *Wissenschaftslehre*, la quale costituisce – come si è chiarito – il fondamento dell'intero filosofare fichtiano, comprese le riflessioni sulla missione del *Gelehrter*. Per quel che concerne questo aspetto specifico, ci permettiamo di rimandare al nostro saggio introduttivo.

³² Fichte dà qui, di passaggio, una rapida definizione del *nicht-Ich*. Esso deve essere inteso sia, sul piano naturale, come l'oggettualità del mondo (la natura), sia, sul piano sociale, come la serie delle realizzazioni oggettive poste dall'umanità lungo il suo cammino e sempre di nuovo superate in quel processo di illimitato avanzamento che costituisce il *telos* dell'umanità. L'Io viene costituendosi nel suo nesso di relazione, tensione e opposizione con tutto ciò che Io non è.

³³ *Materialismo trascendentale* sarebbe per Fichte quella concezione che, rovesciando la prospettiva fichtiana, sostenesse che il non-Io, in quanto condizione fondamentale della coscienza (la quale matura sempre in opposizione a una oggettualità), è esso stesso *tout court* l'artefice della coscienza, e dunque dell'Io. In questo modo però si riprecipiterebbe nel dogmatismo della "cosa in sé", contro il quale Fichte ha costruito il proprio sistema.

³⁴ Dal punto di vista di Fichte, secondo la futura formulazione paradigmatica della *Erste Einleitung* alla *Wissenschaftslehre* del 1797, il materialismo è la filosofia di chi accetta il mondo così com'è, nella sua datità tetragona.

³⁵ Vale a dire nelle varie forme della conoscenza sensibile, immancabilmente legata a precise condizioni empiriche realmente date.

³⁶ Nella fattispecie, per Fichte il *nicht-Ich* è prodotto dall'*Ich* come ostacolo superando il quale diventa possibile un continuo avanzamento, secondo il *telos* proprio dell'umanità.

³⁷ Il paradosso, per Fichte, sta nel fatto che chiamiamo "nostro" il corpo, che in verità fa parte del non-Io: e, tuttavia, tale espressione – suggerisce il nostro autore – presenta un preciso significato, se si considera che il nostro corpo è certo un oggetto come tutti gli altri, ma al tempo stesso è, tra tutti, l'oggetto a cui siamo più strettamente connessi, poiché ad esso si collega la nostra attività conoscitiva empiricamente determinata, come la nostra attività pratica concretamente svolta.

³⁸ L'individuo esiste nell'insopprimibile unità di materiale e spirituale, di corpo e ragione: se si rimuovesse la dimensione corporea, allora verrebbe *eo ipso* meno l'individuo e si avrebbe l'Io puro nella sua mera spiritualità incorporea.

³⁹ Emerge qui chiaramente come, per Fichte, non si debba in alcun caso rigettare la dimensione materiale dell'esistenza, né la sensibilità in quanto tale. Si tratta piuttosto, secondo un tema ampiamente sviluppato anche nelle successive *Vorlesungen*, di trovare uno stabile equilibrio tra ragione e sensibilità.

⁴⁰ Fichte tematizza qui la natura dell'uomo come fine in sé, secondo un tema che verrà largamente sviluppato anche nel seguito delle lezioni, in coerenza con la declinazione dell'imperativo categorico kantiano che impone di trattare gli altri sempre anche come un fine, mai solo come un mezzo.

⁴¹ Emerge qui, in modo particolarmente nitido, il completo rifiuto da parte di Fichte, in questi anni, di fare ricorso a istanze trascendenti (e teologiche); rifiuto che, come è noto, troverà la sua più coerente formulazione nella concezione fichtiana di Dio come "ordine morale del mondo", con la conseguente espulsione di Fichte dall'Università in seguito all'*Atheismusstreit*. Risuona, in queste pagine fichtiane, un immanentismo radicale, nella cornice del tentativo di spiegare l'uomo come mero ente razionale fine a se stesso.

⁴² L'universale Io puro si determina e si particolarizza nell'Io empirico che ciascuno di noi è, in quanto unità indisgiungibile di ragione e corpo.

⁴³ Viene qui delineata, in maniera particolarmente efficace, la dialettica tra Io e non-Io sul piano dell'esistenza effettiva dell'individuo: questi è chiamato a resistere all'opposizione che il mondo esterno esercita contro i suoi ideali trasformativi. Le nozioni complementari di *sforzo* e di *trasformazione del mondo* sono qui decisive per comprendere, in tutte le sue declinazioni e in tutte le sue sfumature socio-politiche, la dialettica tra *Ich* e *nicht-Ich*. L'idealismo di Fichte può allora, con qualche pertinenza, essere definito "soggettivo", secondo la formula impiegata da Hegel, poiché si regge su una concezione eroica e titanica della soggettività umana, intesa come in grado di trasformare il mondo e di conformarlo ai suoi principi morali.

⁴⁴ Fichte definisce qui la sensibilità nei termini dell'agire del *nicht-Ich* sull'*Ich*. In questo senso, si può con diritto sostenere che, nella sfera della sensibilità, l'Io è passivo, subendo in maniera inattiva l'azione del non-Io.

⁴⁵ Fichte sostiene nuovamente la necessità dell'equilibrio tra ragione e sensibilità, senza che una delle due componenti si autonomizzi rispetto all'altra e la sottometta.

⁴⁶ Vi è qui il decisivo passaggio dall'"essere" (*Sein*) al "dover essere" (*Sollen*), centrale nella concezione fichtiana dell'uomo e della società. Per Fichte, come abbiamo provato a mostrare nel saggio introduttivo, l'uomo ha da essere quel che è nel senso che deve realizzare se stesso (essere quel che è) semplicemente per il puro fatto che è ragione e non mera sensibilità. Egli deve corrispondere alle proprie potenzialità ontologiche, diventando in atto quel che è in potenza. La ragione è qui concepita in termini attivistici, come sforzo di portare l'esistente all'altezza del concetto, ossia della ragione, trasformando la realtà in quanto non ancora adeguata rispetto alle sue potenzialità ontologiche. In un simile contesto teorico, la nozione di "attività" (*Tathandlung*) assume un ruolo centrale.

⁴⁷ È qui fissato uno dei principi cardinali della dottrina fichtiana, sul quale si insisterà enfaticamente anche nel seguito delle *Vorlesungen*.

⁴⁸ Fichte sta qui segnalando come nell'Io puro non possa mai darsi molteplicità, differenziazione, per il fatto che la ragione non può mai essere in contraddizione con se stessa, cosa che evidente-

mente avverrebbe qualora si desse in essa la contrapposizione tra la sua unità e la molteplicità differenziata dell'altro rispetto ad essa.

⁴⁹ Fichte tematizza qui l'esistenza di due diversi *Ich*: per un verso, vi è un "Io puro", che è equiparabile, per certi aspetti, alla coscienza morale, depositaria di una libertà di pensiero che è appannaggio inalienabile dell'uomo. Per un altro verso, vi è un "Io empirico", che è la stessa coscienza morale ma "calata" nel mondo sensibile, nei condizionamenti storicamente cangianti da cui essa viene immancabilmente modificata.

⁵⁰ È un modo per dire che le cose esterne esistono come ostacolo su cui esercitare la prassi trasformatrice volta al loro togliimento, secondo uno dei capisaldi della "dottrina della scienza". Esse esistono in funzione della libera attività morale. Il non-Io è prodotto dall'Io in funzione dell'Io stesso, e più precisamente come ostacolo che rende possibile lo sforzo tramite il quale l'Io si sviluppa, diventa cosciente di sé e si fa via via più autonomo.

⁵¹ Non può passare qui inosservata la profonda vicinanza tra questo passaggio fichtiano e il § 7 della kantiana *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in cui si sostiene: "agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale". Il tema era già centrale nella kantiana *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).

⁵² La missione dell'uomo consiste dunque – stando a Fichte – nella creazione in sé della personalità. L'uomo può, infatti, essere una molteplicità babelica di tendenze, sentimenti e passioni senza una direttiva costante di azione, ma, in questo modo, non è né può diventare un uomo in senso autentico. Per poter diventare uomo in senso autentico, l'io empirico deve realizzare in sé un pieno accordo con se stesso, possibile solo qualora la realtà esterna si armonizzi con il soggetto stesso, il che è possibile solo qualora questi si adoperi per trasformarla in vista di quell'accordo. La prassi è il *medium* decisivo affinché ciò sia possibile.

⁵³ E ciò in virtù del già ricordato fatto che, nella percezione e nella sensibilità, l'*Ich* subisce passivamente l'influenza del *nicht-Ich*.

⁵⁴ Si riprende qui quanto già sostenuto in precedenza: per poter essere in armonia con se stesso, l'uomo deve anche essere in armonia con il mondo esterno, su cui dunque deve agire per portarlo alla piena corrispondenza con se stesso.

⁵⁵ Anche in questo caso, emerge in maniera particolarmente nitida la vocazione pratico-sociale dell'intellettuale per Fichte.

⁵⁶ Fichte fornisce qui una definizione assolutamente pratico-rivoluzionaria della cultura, intesa appunto come la trasformazione del reale ad opera dell'umanità che ha preso coscienza dell'inadeguatezza dell'essere rispetto al dover essere. Il concetto di cultura sarà sviluppato più diffusamente, come vedremo, nella quarta delle *Vorlesungen* di Fichte. La cultura rende cosciente l'umanità dello scopo a cui essa deve tendere e, in questo senso, rende possibile la prassi come sforzo e tensione pratica in vista del raggiungimento dell'obiettivo.

⁵⁷ Fichte insiste qui sul carattere democratico e non-elitario della cultura: questo aspetto era particolarmente sentito da Fichte, il quale proveniva da una famiglia assai povera, legata a vincoli di servitù feudale, e aveva faticato non poco per formarsi.

⁵⁸ In questo passaggio nodale, Fichte definisce la cultura come strumento in vista del perfezionamento dell'umanità e non già come fine in sé, in termini meramente contemplativi. La cultura – questo il corollario – presenta per Fichte una vocazione incancellabilmente pratica.

⁵⁹ Non è da escludersi un riferimento alle posizioni di Rousseau, con particolare attenzione per l'*Emilio* e l'educazione dei sensi lì prospettata.

⁶⁰ Fichte sta qui velatamente criticando quelle concezioni proto-romantiche che tendevano a privilegiare, nell'uomo, la sfera della sensibilità a scapito di quella della razionalità. Per Fichte, al contrario, come già in parte è emerso, l'uomo deve essere in perfetto equilibrio tra le due istanze.

⁶¹ In questo ulteriore snodo della sua argomentazione, Fichte dimostra come l'uomo, per poter pienamente corrispondere a se stesso, debba trasformare prassisticamente la realtà, affinché essa stessa gli corrisponda.

⁶² Si tratta di un evidente riferimento al criticismo kantiano, come subito dopo viene inequivocabilmente chiarito.

⁶³ Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; tr. it. a cura di V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Rusconi, Milano 1993, p. 229: "nella misura in cui virtù e felicità costituiscono insieme in una persona il possesso del sommo bene, per questo motivo pure la felicità, distribuita precisamente in proporzione della moralità (come valore della persona e suo merito di essere felice), costituisce il *sommo bene* di un mondo possibile".

⁶⁴ Il concetto di *felicità* allude, in Fichte, all'accordo delle cose

esterne con la nostra volontà: tale accordo può essere raggiunto solamente mediante quella trasformazione razionale del reale che è uno strumento imprescindibile per l'attuazione della moralità. È l'esatto opposto della teoria degli edonisti, i quali identificano la felicità con il piacere sensibile.

⁶⁵ Anche da questo passaggio affiora nitidamente il riferimento alla posizione kantiana.

⁶⁶ “Senza ragione” è tanto l'elemento materiale della realtà naturale, quanto l'assetto sociale “irrazionale” dell'antico regime, che impedisce il libero dispiegamento dell'avanzamento illimitato e poliedrico dell'umanità imposto dalla legge morale. Emerge qui come il *nicht-Ich* debba essere inteso sui due piani dell'oggettualità sensibile e dell'oggettività socio-politica: in entrambi i casi, l'*Ich* è chiamato a trasformare la realtà, a ricondurla sotto il proprio dominio razionale.

⁶⁷ È qui fondato, su solide basi morali, il carattere asintotico dell'avanzamento del genere umano: se l'uomo potesse una volta per tutte raggiungere lo scopo della piena corrispondenza con se stesso, smetterebbe di essere un uomo, identificandosi piuttosto con una divinità, e non si sforzerebbe più di migliorare sé e la realtà circostante. In altre parole, cesserebbe di essere morale.

⁶⁸ Viene qui fornita una scintillante definizione della missione dell'uomo come illimitato e asintotico avvicinamento a un perfezionamento che non può mai dirsi compiuto e che, per ciò stesso, richiede sempre reiterati sforzi da parte dell'umanità.

⁶⁹ L'obiettivo dell'uomo – sta qui suggerendo Fichte – non coincide con una irraggiungibile perfezione, ma, al contrario, con l'illimitato perfezionamento, con l'incessante sforzo che esso richiede da parte dell'intera umanità intesa come un unico soggetto agente.

⁷⁰ La felicità viene qui intesa come necessaria condizione scaturente dal libero esercizio della moralità, ossia dal sempre reiterato sforzo di perfezionamento di sé e dell'umanità tutta. L'intellettuale, dal canto suo, deve guidare, controllare e promuovere questo illimitato perfezionamento dell'umanità, senza mai ridursi a puro “dotto” disancorato dalla dimensione sociale e pratica.

⁷¹ Fichte rigetta qui, senza esitazioni, l'individualismo atomistico di chi pretende di considerare l'uomo come una monade a sé stante, trascurando la dimensione sociale e comunitaria che insopprimibilmente lo caratterizza.

⁷² Fichte esorta qui i suoi uditori – non solo studenti – a diffon-

dere il messaggio trasmesso dalle *Vorlesungen*: un messaggio che, data la sua vocazione eminentemente pratica, non può che trovare nella pratica, ossia nella trasformazione del mondo, il suo più adeguato campo di applicazione. Il richiamo prassistico all'azione ricorrere con sorprendente frequenza nel testo fichtiano, a tal punto che non sarebbe fuorviante definire la filosofia di Fichte una "filosofia della prassi", per sua natura antiadattiva e rivoluzionaria. Già sul finire del 1794, un nutrito gruppo di suoi allievi diede vita a Jena a una "Lega degli uomini liberi", di idee schiettamente democratico-repubblicane, che sostenne Fichte nelle diatribe che questi ebbe con le corporazioni studentesche di vecchia origine medievale.

⁷³ Emerge qui, con grandioso *pathos* titanico, la missione di intellettuale che Fichte assegnava a se stesso e che costituirà la cifra dell'intero suo filosofare, trovando il suo compimento nelle infiammate *Reden an die deutsche Nation* (1807-1808).

⁷⁴ Da qui fino alla fine di questa lezione, Fichte si rivolge direttamente al suo uditorio, coinvolgendolo emotivamente ed esortandolo ad agire praticamente, in accordo con la *Bestimmung* prima delineata.

⁷⁵ È qui già compendiata da Fichte la missione dell'uomo in società: egli è chiamato a innalzare i suoi simili all'ideale, alla coscienza della legge morale e della comune destinazione del genere umano, ottenendo quell'unificazione assoluta dell'umanità che è l'Io puro a pretendere.

⁷⁶ Fichte ripercorre qui, ancora una volta, a grandi tratti, gli snodi decisivi che l'hanno condotto alla *Wissenschaftslehre*: in particolare, l'esigenza – che sarà centrale anche in Hegel e in Marx – di far pervenire la "filo-sofia" a "scienza filosofica", ossia a sapere certo e incrollabile della totalità a partire da principi primi solidi e inconfutabili. Il passaggio alla "scienza filosofica" deve essere appunto inteso nei termini di una transizione a un "sapere solido" (ἐπιστήμη, secondo l'efficace termine greco, che allude a un sapere ben fondato e solidamente radicato), non congetturale e non basato sulla strutturale "ricerca" di una conoscenza verso la quale si è in tensione ma della quale si è ancora sprovvisti.

⁷⁷ Stoccata contro i dogmatici, che, certi di sapere tutto, non si sforzano né di apprendere cose nuove, né di perfezionarsi.

⁷⁸ Viene qui riconosciuto un ruolo positivo allo scetticismo, inteso però non come filosofia fine a se stessa, bensì come necessario momento del filosofare, ossia come punto di partenza da cui muovere per mettersi alla ricerca del sapere.

⁷⁹ È questo, evidentemente, uno dei limiti della forma espressiva della lezione orale, in cui il poco tempo disponibile – come già chiarito in precedenza da Fichte – impone di essere sintetici e di non poter approfondire tutti i temi come sarebbe opportuno fare.

⁸⁰ Stoccata di Fichte contro i *Popular-Philosophen*. Figure di spicco nel tardo Illuminismo, questi ultimi – di cui si possono menzionare Ernst Platner (1744-1818) e Johann Nikolaus Tetens (1736-1807) come più insigni rappresentanti – privilegiavano l'esperienza come base della conoscenza umana. Ciò che non soddisfa Fichte, delle loro soluzioni teoriche, è la superficialità e l'incompletezza che rende impossibile la fondazione di una "scienza" nel senso sopra ricordato.

⁸¹ Fichte allude qui al "diritto naturale razionalmente fondato" inteso come campo delle istituzioni giuridiche e politiche fondate sulla base della ragione umana, ossia sotto forma di diritti naturali, innati e dunque imprescrittibili. Ad essi sono chiamati ad adeguarsi i "diritti positivi". Questo tema sarà al centro della *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796-1797). In essa, Fichte critica l'astrattezza della nozione giusnaturalistica di "diritto originario" pre-contrattuale, contrapponendole l'idea in accordo con la quale l'uomo è veramente titolare di diritti solamente allorché vive in comunità con altri (Fichte contrappone cioè il diritto civile al diritto naturale). Emerge anche in questo testo la posizione inequivocabilmente comunitaria di Fichte.

⁸² In altri termini, l'appartenenza del proprio corpo sembra essere una contraddizione, giacché l'*Ich* – come si è visto – è direttamente contrapposto al *nicht-Ich*, ossia a quella materia sensibile di cui è, appunto, composto il corpo.

⁸³ Fichte pone qui, in modo diretto e coerente, il problema del solipsismo: com'è possibile, muovendo dal mero *Ich*, pervenire al riconoscimento dell'esistenza di altri Io esterni rispetto a noi? È un problema di importanza capitale, poiché – come si è visto – tanto la destinazione dell'uomo, quanto quella dell'intellettuale risiedono nell'esistenza in società, ossia a contatto con altri Io, senza i quali neppure il singolo Io empirico potrebbe realizzarsi.

⁸⁴ Si tratta di una definizione certo stringata e icastica, ma che, nell'essenziale, coglie il punto fondamentale, rispetto al quale le ulteriori riflessioni non sono altro che una variazione sul tema e un approfondimento: parafrasando Fichte, si potrebbe dire che la società consiste nella reciproca relazione di Io, finalizzata tanto alla realizzazione del singolo (che senza il nesso comunitario non potrebbe

affatto realizzarsi appieno), quanto a quella dell'umanità in quanto tale, in quella sorta di società cosmopolitica che è il genere umano. Contro l'individualismo dilagante, Fichte si fa alfiere di una posizione comunitaria che intende la società umana, il nesso reciproco di individui liberi e uguali come la sola via possibile per la realizzazione del singolo e dell'umanità tutta.

⁸⁵ Di conseguenza, alla luce di quanto sostenuto in precedenza da Fichte, senza il concetto di società, non è neppure possibile il concetto di perfezionamento del singolo individuo e dell'umanità nella sua interezza.

⁸⁶ L'attestazione empirica del fatto che, esternamente rispetto a noi, si danno enti a noi simili, e dunque una società effettivamente esistente, non basta, secondo Fichte, per dimostrare rigorosamente che esistano per davvero. Per una solida dimostrazione, deve essere la ragione stessa a provare, *more geometrico*, l'esistenza di enti esterni rispetto a noi e a noi simili.

⁸⁷ Gli *Egoisten* a cui qui Fichte si riferisce criticamente non devono essere intesi nel senso a cui oggi allude l'espressione, ossia come coloro che desiderano arricchirsi individualmente, a scapito della società, intesa come un ostacolo al proprio incremento di ricchezze: al contrario, gli *Egoisten* qui bersagliati da Fichte sono i "solipsisti", ossia coloro che – per dirla con la grammatica filosofica fichtiana – ritengono surrettiziamente che il loro "Io empirico" sia il fondamento dell'intera realtà e che tanto le cose di natura quanto gli altri Io siano mere rappresentazioni del soggetto solipsisticamente inteso. Sul piano propriamente teoretico – nota Fichte – il solipsismo non può essere confutato, ma può esserlo sul piano pratico: per poter definire l'azione umana e, insieme, il compito dell'umano perfezionamento illimitato è impossibile non fare riferimento agli altri soggetti (a noi esterni) come realtà autonome dotate di razionalità, con le quali instaurare un fecondo nesso di cooperazione comunitaria.

⁸⁸ Detto altrimenti, l'esperienza ci mostra "immagini" di enti a noi simili, e dunque di una società fatta di immagini di relazioni tra tali enti. Ma non ci dimostra mai, in modo inconfutabile, che a tali immagini corrisponda qualcosa di vero. Dev'essere, appunto, la ragione a dimostrarlo in modo certo e inconfutabile.

⁸⁹ L'esperienza non può mostrare che le rappresentazioni degli enti razionali a noi simili corrispondano veramente a qualcosa di esistente, giacché, appunto, l'esperienza mostra immagini senza poterne dimostrare l'esistenza.

⁹⁰ I “filosofi critici” (*die Kritiker*) a cui allude Fichte sono i seguaci del criticismo kantiano, a cui il nostro autore sembra qui muovere una velata accusa di “astrattismo”: essi, infatti, hanno saputo rispondere in modo convincente a tutte le problematiche di ordine teoretico, ma, ciò non di meno, vi è ancora una congerie di problemi di ordine pratico che attende di essere risolta e che non può essere affrontata in modo meramente teoretico. La filosofia della prassi sembra dunque essere la sola via percorribile.

⁹¹ Questa insistenza fichtiana sulla dimensione storica deve essere letta in un duplice senso: per un verso, vi è un lampante richiamo ai programmi pratici dell’Illuminismo volti a trasformare il mondo e ad accordarlo con i principi della ragione; per un altro verso, vi è una altrettanto chiara allusione all’evento storico *epochemachend* della Rivoluzione francese, esempio paradigmatico – secondo la grammatica filosofica fichtiana – di come l’*Ich* possa trasformare, cambiare e superare il *nicht-Ich* (non sul piano assoluto, ma su quello della “divisibilità”, come insegna il terzo principio della *Grundlage*), accordandolo con i principi della propria razionalità.

⁹² Abbiamo qui una succinta ripresa, a mo’ di compendio, dei temi della lezione precedente, non solo per fini didattici, ma anche perché – come subito vedremo – è sui fondamenti teorici fissati nella precedente lezione che ora Fichte dimostra razionalmente l’esistenza di enti razionali a noi simili e a noi esterni.

⁹³ È questo un altro modo per dire che l’*Ich* deve trasformare e modificare il *nicht-Ich* per far sì che esso si accordi il più possibile all’*Ich* stesso e ai suoi principi, in quel processo di asintotico avvicinamento alla perfezione di cui già si è più volte detto.

⁹⁴ Fichte distingue qui chiaramente tra un agire razionale rispetto allo scopo e un agire razionale rispetto al valore, ossia, in termini weberiani, tra *Zweckrationalität* e *Wertrationalität*.

⁹⁵ L’“attore razionale” a cui Fichte qui si riferisce non deve essere inteso come una divinità trascendente che interviene nelle umane faccende, ma, piuttosto, nei termini dell’ordine morale del mondo scaturente dall’agire di un’umanità che marcia speditamente verso il proprio illimitato perfezionamento. Sarà solo a partire dalla stesura del 1810 della *Wissenschaftslehre* che Fichte prenderà a intendere Dio nei termini più tradizionali – in un’ottica giovannea – di un ente trascendente non identificabile *tout court* con l’ordine morale del mondo.

⁹⁶ Decisiva distinzione fichtiana tra leggi “meccaniche” e leggi

“organiche”: le prime – care al pensiero illuministico – sono quelle che, nella spiegazione del reale, prendono in esame soprattutto il nesso causa-effetto, in un rapporto di tipo meccanicistico da cui è rigorosamente espulsa ogni libera determinazione. Le leggi “organiche” sono, invece, quelle che intendono l’intero universo come un immenso organismo vivente in cui ogni parte non può essere studiata e compresa a prescindere dalla totalità di cui è parte. Se le prime spiegano le parti a prescindere dal tutto, le seconde le spiegano invece muovendo dal tutto e ad esso riconducendole.

⁹⁷ Fichte distingue qui tra l’operare meccanico e necessitante della natura e l’operare libero della ragione: di qui il dissidio tra le due componenti, in perenne disaccordo tra loro.

⁹⁸ Fichte assume come fondamento assoluto la libertà, la quale non è pertanto dimostrabile ed è anzi il fondamento a partire dal quale tutto può essere rigorosamente dimostrato.

⁹⁹ Allusione alle leggi della necessità, intesa in modo non meccanicistico, bensì teleologico.

¹⁰⁰ Razionale e libera è, appunto, la volontà, a cui qui Fichte allude senza, tuttavia, menzionarla esplicitamente.

¹⁰¹ L’azione vicendevole, o “reciprocità”, è una delle categorie della “relazione” della *Kritik der reinen Vernunft* di Kant, a cui qui Fichte esplicitamente si richiama.

¹⁰² Rispetto alla definizione fornita in precedenza, Fichte aggiunge qui una determinazione teleologica nella definizione di società: quest’ultima non è data solamente dal nesso reciproco di enti razionali che esistono veramente, ma è data anche dall’unità di intenti e dal comune obiettivo in vista del (e in nome del) quale essi agiscono. Tale obiettivo consiste nell’illimitato perfezionamento dell’umanità.

¹⁰³ Fichte insiste qui sulla natura indissolubilmente socievole, comunitaria e politica dell’uomo, aristotelicamente inteso come ζῷον πολιτικόν.

¹⁰⁴ Dopo aver chiarito la natura dell’uomo come animale politico, socievole e comunitario – secondo la triplice determinazione racchiusa nell’espressione aristotelica ζῷον πολιτικόν –, Fichte precisa qui che l’uomo non può in alcun caso condurre un’esistenza isolata, ai margini della comunità, giacché se lo facesse entrerebbe *ipso facto* in contraddizione con la propria natura, e dunque sarebbe in disaccordo con se stesso.

¹⁰⁵ Se lo Stato è un’istituzione coercitiva funzionale alla moraliz-

zazione dell'umanità e, in quanto tale, destinato (sia pure in termini asintotici) a essere "superato", il vivere in comunità è un fine insito nella natura dell'uomo e, in quanto tale, non può essere in alcun caso neutralizzato.

¹⁰⁶ Vi è qui una implicita polemica con Kant, il quale aveva apertamente sostenuto la necessità insuperabile, per l'uomo, di vivere nello Stato. Kant l'aveva tematizzato soprattutto nel suo scritto del 1793 *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*.

¹⁰⁷ Tale concezione dello Stato sarà ripresa, quasi alla lettera, da Marx ed Engels, anch'essi sostenitori della necessità di una comunità autodeterminata senza il ricorso a istituzioni coercitive. Su questa concezione di Marx ed Engels l'influenza di Fichte, non meno che di Bakunin, è probabilmente stata decisiva.

¹⁰⁸ Per Fichte, come già chiarito, la dimensione comunitaria è incancellabile: l'uomo è un ente razionale che, in quanto tale, non può non vivere in comunità con i suoi simili, cooperando attivamente con essi in vista del perfezionamento illimitato dell'umanità. Al contrario, come si è visto, lo Stato è uno strumento funzionale a questo obiettivo. Si tratta, appunto, di uno strumento "transitorio", destinato a sparire una volta che abbia svolto la mansione per cui è storicamente sorto. Il tema dell'estinzione dello Stato – che larga parte avrà nella riflessione di Marx – è desunto da Fichte dalla sua frequentazione degli ambienti massonici (si era affiliato alla massoneria fin dal 1793): in particolare, era stato Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), con l'opera *Gespräche für Freimaurer* (1778-1780), a porre al centro della propria riflessione l'estinzione dello Stato.

¹⁰⁹ Emerge qui, sia pure *en passant*, il modo in cui Fichte si relaziona alla storia, secondo un tema che tornerà costantemente nei suoi scritti e che troverà la sua formulazione più chiara e concettualmente rigorosa nei *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804-1805): il corso storico è tracciato *a priori* e negli accadimenti storici il filosofo è chiamato a riscontrare il dipanarsi del senso stabilito *a priori*, espungendo l'accidentalità e scorrendo unicamente il divenire razionale del senso nell'immanenza storica.

¹¹⁰ Da questo punto di vista, sembra suggerire Fichte, non siamo ancora entrati nel vero regno della storia umana e, come rileverà successivamente Marx, siamo ancora situati in una "preistoria" intessuta di contraddizioni, di sfruttamento e di assenza di libertà. Anche qui emerge chiaramente il "futuro-centrismo" di cui si sostanzia la posizione fichtiana (come affiorerà, nel modo più chiaro, nella quin-

ta lezione, dedicata a un confronto critico con la posizione di Rousseau).

¹¹¹ È qui ulteriormente precisata la funzione della società e, insieme, la missione che in essa deve svolgere ciascun uomo. Questi deve cercare di rendere conforme al suo ideale di perfezione i suoi simili e, in questo modo, far sì che essi si perfezionino senza tregua. In questa maniera, la società si configura come il luogo del perfezionamento reciproco e illimitato, in cui ciascuno si realizza nella misura in cui perfeziona se stesso, gli altri e, di conseguenza, la società nel suo complesso.

¹¹² Fichte polemizza qui ancora una volta con la sua epoca, che si è dimenticata della verità e dell'uomo per consegnarsi alla fede cieca nell'utile e nella "certezza sensibile" dell'empiria, abbandonando il valore del sapere e del perfezionamento del genere umano unitariamente inteso.

¹¹³ Affiora qui il retaggio dell'*Aufklärung* e della sua tematizzazione dello scontro incancellabile tra tenebre e luce. Non va dimenticato che l'opera *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* era apparsa anonima nel 1793 con l'indicazione (di sapore campanelliano) *Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniss*, ossia "Città del sole, nell'ultimo anno delle antiche tenebre".

¹¹⁴ Vi è qui, ancora una volta, l'insistenza sulla dimensione vocalmente sociale dell'uomo.

¹¹⁵ È un altro modo per dire che nella "società secondo ragione" i rapporti sono "orizzontali" e non "verticali": si dà cooperazione tra individui liberi e uguali, e non esistono nessi di subordinazione e di sfruttamento, come invece è accaduto nelle società finora esistite.

¹¹⁶ Qualora si instaurasse con gli altri enti razionali un rapporto verticale di sfruttamento, allora verrebbe meno il senso autentico, prima delineato, del reciproco operare in società secondo libertà e, al tempo stesso, nemmeno il singolo – quand'anche fosse lui stesso a esercitare il dominio – sarebbe propriamente libero, poiché entrerebbe immediatamente in contrasto con se stesso e con la propria insopprimibile natura sociale.

¹¹⁷ Secondo quanto già precisato, il regno della società strutturata secondo il libero cooperare delle individualità libere e uguali resta un obiettivo per il futuro, in nome del quale sforzarsi. Il presente è ancora intessuto di asservimento e di contraddizioni.

¹¹⁸ È quanto sostenuto da Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

nel primo capitolo del primo libro del suo *Du contrat social* (1762). La quinta delle *Vorlesungen* è interamente dedicata alla discussione delle tesi rousseauiane. Come si è già mostrato, per Fichte se la società non è strutturata secondo nessi di libertà e di cooperazione, allora nessuno è veramente libero.

¹¹⁹ Emerge ancora una volta, in maniera nitidissima, l'insistenza fichtiana sull'autonomia e sulla libertà dell'individuo agente.

¹²⁰ E ciò in accordo con il principio kantiano per cui non è moralmente accettabile il trattamento dei propri simili come mezzi e non come fini in sé.

¹²¹ Fichte riprende qui ancora una volta, in modo evidente, la declinazione kantiana dell'"imperativo categorico" (*kategorischer Imperativ*) che prescrive di non trattare mai gli altri esseri umani come semplici mezzi, ma sempre anche come fini in sé. Tale formulazione è al centro della seconda sezione della *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

¹²² Proprio perché Fichte assume quale fondamento assoluto e inviolabile la libertà, egli non può non riconoscere l'impossibilità, per un ente razionale, di "costringere" i suoi simili a essere "felici" qualora questi non lo vogliano, e dunque scelgano liberamente di non esserlo. Ciò comporta, come naturale conseguenza, che l'intellettuale debba svolgere un attento lavoro di educazione e di preparazione degli uomini con cui convive in società, affinché essi non solo non si oppongano alla comune ricerca della felicità, ma la bramino più di ogni altra cosa, seguendo la guida del *Gelehrter*.

¹²³ Gli enti razionali sono tutti diversi tra loro (quanto a interessi, a inclinazioni, a talenti, ecc.) ma sono uniti dal comune obiettivo che perseguono e per il quale cooperano in società: l'illimitato perfezionamento della razza umana.

¹²⁴ In questo modo, l'uguaglianza o, meglio, l'uguale libertà è intesa come *telos* a cui avvicinarsi asintoticamente.

¹²⁵ Il fatto che, in società, ciascuno si sforzi di portare gli altri all'ideale di uomo (all'uomo come dovrebbe essere) determina il progresso nell'emancipazione dell'umanità unitariamente intesa.

¹²⁶ La legge che regola l'uomo nel suo agire in quanto singolo è la stessa che regola il suo agire in società: la legge morale, che prescrive l'assoluto accordo del soggetto con il mondo esterno, nella forma della libera trasformazione di quest'ultimo in vista del suo adattamento al soggetto stesso.

¹²⁷ Emerge qui, chiaramente, il tema dell'universalizzazione dell'uguale libertà come *telos* del genere umano e del suo cooperare in società.

¹²⁸ Ritorna qui, ancora una volta, il nesso simbiotico tra avanzamento, comunità e prassi, in quella costellazione concettuale tramite la quale è possibile definire la missione dell'uomo e, insieme, la vocazione dell'intellettuale come guida dell'umanità.

¹²⁹ Questa dialettica tra le due dimensioni complementari del "dare" e del "ricevere" segnala, ancora una volta, la centralità imprescindibile del tema comunitario nella riflessione fichtiana: per Fichte, la società tutta si regge su una siffatta dialettica centrata sulla reciprocità di dare e ricevere e finalizzata all'avanzamento morale illimitato dell'umanità in quanto tale.

¹³⁰ In questo modo, Fichte azzera la possibilità che ci sia un individuo a tal punto sviluppato e moralmente avanzato da non dover necessitare dell'aiuto degli altri e, dunque, dell'esistenza in società. Anche il migliore tra gli individui esistenti avrà pur sempre bisogno di confrontarsi con gli altri e di trarne giovamento, sicché la comunità resta l'imprescindibile luogo del perfezionamento umano.

¹³¹ Affiora qui il carattere universale e cosmopolitico della comunità quale la intende Fichte, al di là di ogni barriera nazionale: la razza umana è una, come uno è il *telos* verso il quale essa marcia, in una cooperazione feconda tra tutti i membri della razza umana.

¹³² Il tono con cui si chiude questa lezione è all'insegna di una fiduciosa apertura verso un futuro inteso in termini di emancipazione universale, in virtù dell'avvenuta cooperazione tra tutti gli uomini nell'avanzamento della razza umana verso l'illimitato perfezionamento morale.

¹³³ Il modo più opportuno per rendere il termine tedesco *Stände* è indubbiamente "ceti", soprattutto in riferimento al contesto delle *Vorlesungen* fichtiane. Non si tratta, infatti, degli "stati" o degli "ordini" nel senso a cui più siamo avvezzi, ossia quello per cui certi ceti della società civile godono, *ipso facto*, di precisi vantaggi politici da cui sono esclusi gli altri ceti. Nel contesto delle lezioni fichtiane, *Stände* allude semplicemente alle differenze tra i gruppi sociali riferiti alla sola società civile: per questa ragione, in alcuni casi, abbiamo preferito rendere l'espressione con "classi", a sottolineare l'impiego del termine in riferimento alla società civile e non all'uso tipico dell'antico regime prerivoluzionario.

¹³⁴ Fichte riprende qui un'idea che ha già ampiamente sviluppa-

to in precedenza: la missione dell'intellettuale non è pensabile se non in società, con la conseguenza che egli fa della sua cultura un uso specificamente sociale o, se si preferisce, educativo.

¹³⁵ In verità, questo tema sarà sviluppato nella quarta lezione, nella misura in cui la terza è dedicata alla distinzione della società in ceti.

¹³⁶ Sono qui sottolineate due istanze di rilievo: anzitutto, Fichte pone l'accento sul fatto che l'intellettuale è tale solo nella misura in cui opera in società, senza isolarsi dai suoi simili; in secondo luogo, egli spiega come, proprio perché collocato nella società, l'intellettuale debba rientrare in un ceto specifico.

¹³⁷ Fichte sta qui velatamente prendendo di mira quanti pensano che, per rientrare nella categoria di intellettuali, basti essere dotati di cultura: è, semmai, l'uso specificamente sociale della cultura che permette di essere annoverati tra gli intellettuali.

¹³⁸ L'impostazione, come del resto la stessa domanda, suonano inconfondibilmente rousseauiane: era stato il Ginevrino, infatti, nell'incipit del suo celeberrimo *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) a distinguere accuratamente tra "disuguaglianza naturale o fisica" e "disuguaglianza morale o politica". A differenza della prima, la seconda è del tutto convenzionale, giacché si regge – secondo Rousseau – sul consenso degli uomini stabilito tramite la giuridificazione di quel consenso stesso.

¹³⁹ Tale disuguaglianza dipendente dalla natura può darsi anche all'interno dello stesso ceto.

¹⁴⁰ Questa impostazione permette, tra l'altro, a Fichte di riprendere e di sviluppare ulteriormente la differenziazione tra natura e razionalità umana.

¹⁴¹ Siamo qui al cospetto dell'ennesima requisitoria fichtiana contro la sua epoca, che ripone nell'utilità e nel vantaggio materiale il sommo criterio di giudizio della realtà, marginalizzando completamente il problema della verità.

¹⁴² Ecco un ulteriore riferimento alla *Wissenschaftslehre*. Emerge ancora una volta l'importanza imprescindibile del fondamento teoretico per l'intera impostazione fichtiana, anche in ambito socio-politico. Il che prova, se ve ne fosse ancora bisogno, l'impossibilità di leggere queste *Vorlesungen* a prescindere dalla *Wissenschaftslehre* e dal suo impianto teorico. Sussiste, tra queste due dimensioni, una feconda sinergia e un ininterrotto rimando.

¹⁴³ L'essenza, vale a dire la più intima e profonda natura del nostro spirito, coincide con la razionalità, nella misura in cui il nostro spirito non è che una determinazione specifica dell'Io puro.

¹⁴⁴ L'esperienza – sta implicitamente sottolineando Fichte in questo passaggio – è possibile in virtù del fatto che vi sono leggi della ragione. L'indagine sulle condizioni di possibilità dell'esperienza era stato l'obiettivo della prima *Kritik* kantiana.

¹⁴⁵ Gli istinti a cui qui Fichte allude sono, se così si può dire, le “tendenze originarie” del nostro spirito, non già le tendenze naturali della nostra animalità. Si tratta, in generale, delle tendenze naturali della nostra natura spirituale in quanto tale.

¹⁴⁶ È qui riaffermato l'importante ruolo dell'esperienza e del piano empirico nella vita dell'individuo, secondo un tema che – come si è visto – stava particolarmente a cuore a Fichte.

¹⁴⁷ Fichte sta qui sottolineando come la manifestazione degli istinti (intesi, come si è detto, come tendenze native dello spirito), muti parzialmente in base ai caratteri, alle situazioni, ecc., con la conseguenza che la natura determina per metà il nostro essere.

¹⁴⁸ La disuguaglianza fisica cui qui si fa riferimento non è tanto quella fisico-corporea che distingue un individuo dall'altro, ma, piuttosto, la disuguaglianza dei caratteri individuali che dipende dall'incidenza della natura esterna rispetto ad essi. Tale incidenza si esercita, ovviamente, anzitutto tramite il nostro corpo.

¹⁴⁹ Nella misura in cui dipendono dalla natura, e dunque da un'istanza che è a noi esterna e che non possiamo controllare del tutto, le differenze fisiche che intercorrono tra gli individui non possono in alcun caso essere rimosse. Si tratta, però, di far sì – come Fichte chiarirà a breve – che esse non agiscano anche nell'ambito della società, ossia che non determinino il proliferare di differenze sociali. La società può e deve neutralizzare, sul piano sociale, gli effetti della disuguaglianza fisica.

¹⁵⁰ Qui “libera” significa semplicemente “indipendente” dalla nostra legge, ossia dalla legge morale. L'azione della natura, in quanto libera dalla legge morale, è *ipso facto* contingente, imprevedibile, non sottoponibile a giustificazioni razionali.

¹⁵¹ È qui fondata, *more geometrico*, la necessità morale dell'uguaglianza sociale degli individui come fondamento della società giusta e conforme a ragione. Dato che – spiega Fichte – ciascun soggetto deve moralmente aspirare al proprio perfezionamento in ogni ambito, e dato che egli esiste sempre nella società e ha il compito di

migliorare se stesso migliorando la società tutta, ne segue sillogisticamente che la società dovrà il più possibile essere composta da enti razionali uguali, ossia egualmente perfetti e sviluppati. La disuguaglianza sociale è, da questo punto di vista, un grave limite all'avanzamento morale dell'umanità verso il suo illimitato perfezionamento.

¹⁵² È questo, in estrema sintesi, il problema su cui più era andato affaticandosi il pensiero liberale a partire dalla riflessione aurorale di John Locke fino a giungere allo stesso Kant. Il pensiero liberale, pur tra mille sfumature da un autore all'altro, aveva generalmente ammesso che l'uguaglianza dovesse essere intesa nei termini dell'uguaglianza giuridica di tutti i membri della società. Sulle orme di Rousseau, Fichte declina qui il problema da una diversa angolatura: lungi dal dover essere intesa in termini meramente giuridici, l'uguaglianza deve essere concepita nei termini di una pari opportunità per tutti i membri della società di sviluppare i talenti e le predisposizioni di cui sono dotati. L'uguaglianza deve, pertanto, essere di tipo sociale.

¹⁵³ Emerge qui, kantianamente, la coimplicazione di “dovere” e “potere”, sgorgante dalla libertà stessa e finalizzata all'avvicinamento asintotico alla perfezione.

¹⁵⁴ La socievolezza è qui tratteggiata nei termini di un imprescindibile “istinto sociale”, che induce gli uomini a cercare la cooperazione con i propri simili in vista dell'avanzamento dell'umanità tutta.

¹⁵⁵ Sul piano propriamente culturale, l’“istinto di comunicare” implica che gli uomini debbano reciprocamente trasmettersi le acquisizioni e i saperi che guadagnano singolarmente, in modo che divengano patrimonio comune della società ed essa possa evolversi in maniera armonica e unitaria.

¹⁵⁶ Fichte riprende qui, in termini lievemente diversi, il tema della dialettica tra dare e ricevere ampiamente sviluppato nella precedente lezione.

¹⁵⁷ Fichte sta qui sottolineando come la libertà e, con essa, la cultura possano porre rimedio ai limiti e alle lacune della natura, completandone l'opera e portandola a un più alto grado.

¹⁵⁸ È del tutto superfluo ricordare che, nella prospettiva di Fichte, la cultura non è mero accumulo di cognizioni, ma è, piuttosto, un processo di formazione tanto dell'individuo, quanto della società, rivelando in ciò una vicinanza notevole con il concetto greco di *παιδεία*.

¹⁵⁹ Grazie alla “comunicazione”, ossia alla trasmissione dei saperi e delle conoscenze, la società e l'umanità divengono titolari di una

conoscenza immensa, frutto appunto della composizione dei saperi di cui ciascun individuo è portatore.

¹⁶⁰ Vi è qui, forse, una tacita ripresa di suggestioni leibniziane, e in particolare dell'idea della monade come "punto di vista" irriducibile a quello delle altre, con le quali è connessa dall'imperscrutabile armonia prestabilita. Su questo punto, si veda M. Ivaldo, *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Guerini, Milano 2000.

¹⁶¹ Riaffiora qui, tra le righe, il tema dell'uguale sviluppo e dell'uguaglianza come *telos* della società, in vista del suo equo sviluppo in tutte le singole parti di cui essa è composta.

¹⁶² La società, come si diceva, corregge le lacune della natura e, nella fattispecie, fa sì che tutti i soggetti possano acquisire i beni e i saperi di cui, individualmente, sarebbero privi. In questo modo, la società garantisce quell'uguaglianza che la natura ha negato, creando dislivelli abissali tra i singoli soggetti umani. Si verifica così quell'annullamento, sul piano sociale, degli effetti di quella differenza naturale tra gli individui che pure resta ontologicamente insopprimibile.

¹⁶³ Per Fichte la società diventa il luogo in cui, tramite la libera cooperazione dei soggetti umani, le carenze vengono potenzialmente annullate e vengono soddisfatti i bisogni di tutti, in una forma di sviluppo in cui è la comunità stessa a progredire senza tregua nel suo complesso.

¹⁶⁴ In termini generalissimi, la cultura può dunque essere intesa come il tentativo di dominare la natura o, meglio, di rimuovere le disuguaglianze e le imperfezioni che essa genera, e perché ciò avvenga è appunto necessario l'intervento della società, guidata dalla ragione e, a sua volta, orientata a conformare l'esperienza sulla base dei concetti razionali.

¹⁶⁵ Non dobbiamo cioè identificarci con l'Io puro, "sconfiggendo" in via definitiva il non-Io: quest'ipotesi sarebbe infatti per Fichte del tutto assurda e, non di meno, rivela in lui la presenza di quell'acosmismo, come lo definiva Hegel, tipico di Spinoza, che fu il primo autore su cui Fichte venne formandosi.

¹⁶⁶ Anche l'ininterrotto alterco tra ragione e natura, tra razionalità ed esperienza, assume la forma di un asintotico avvicinamento al superamento definitivo dello scontro, che non potrà però mai essere effettivamente raggiunto.

¹⁶⁷ Affiora qui nitidamente come, per Fichte, l'umanità debba acquisire coscienza di sé come di un unico organismo o, meglio, di

un unico soggetto agente (*Ich*), che opera in vista della corrispondenza integrale con se stesso, e dunque con la piena conformità al genere (ontologicamente possibile e moralmente necessaria).

¹⁶⁸ In questa tematizzazione del grandioso scontro tra ragione e natura, tanto nel singolo quanto nella società tutta, è possibile scorgere nitidamente i tratti del “titanismo” fichtiano, quale affiora peraltro in modo adamantino anche nel linguaggio carico di *pathos*.

¹⁶⁹ In questo scontro con la natura, viene rinsaldandosi il nesso che lega comunitariamente gli uomini, i quali appunto si uniscono sempre più nella loro lotta comune contro la forza della natura (acquisendo così coscienza di sé, dell’unità del genere umano e dell’obiettivo del suo agire nella storia). La natura, che pure sembrava avere l’obiettivo di depotenziare l’umanità, finisce invece per rafforzarla, giacché la induce a unirsi maggiormente, e dunque a rinsaldare quella comunità che, come si è visto, rende possibile l’avanzamento tanto del singolo, quanto dell’intera umanità.

¹⁷⁰ Del resto, se non si desse tale libertà, non si spiegherebbe perché l’epoca di Fichte – secondo il tema da lui stesso sviluppato diffusamente nelle lezioni, ma anche negli altri scritti – abbia scelto di neutralizzare la socievolezza comunitaria, ripiegando su un individualismo assoluto, che pretende di realizzare gli individui soltanto nell’ambito privato dell’egoismo e della massimizzazione del profitto individuale, a distanza di sicurezza dalla comunità e dal comune avanzamento tramite la cultura.

¹⁷¹ Questo accade in virtù della più volte richiamata legge del “dare” e del “ricevere”.

¹⁷² È dunque la natura – spiega qui Fichte – ad assegnare le disposizioni e le inclinazioni agli individui, e lo fa secondo necessità. In questo, l’individuo è meramente passivo e ricettivo, giacché non può far altro che ricevere le inclinazioni che la natura decide sovraneamente di assegnargli.

¹⁷³ Fichte pone qui in essere un sottile gioco di parole: in tedesco, infatti, il termine *Stand* significa, letteralmente, “stato”, ossia il luogo in cui si sta: in questa prospettiva, il ceto corrisponde alla posizione sociale in cui ciascuno sceglie liberamente di “stare”.

¹⁷⁴ Si viene così a instaurare una dialettica in forza della quale la natura mi assegna certe disposizioni (e io le ricevo passivamente), ma poi sta a me scegliere liberamente, secondo ragione, quali sviluppare e come svilupparle, secondo libertà e con ampia profusione di sforzi. In questo modo – come si chiarisce immediatamente dopo – la scel-

ta del ceto può dirsi libera, ancorché si configuri come il libero di-spiegamento di una inclinazione passivamente ricevuta dalla natura.

¹⁷⁵ Fichte trae qui la conseguenza logica del suo ragionamento: la scelta del ceto, contrariamente alle apparenze, è libera. Nelle pagine che seguono, egli cercherà di dimostrare *more geometrico* questo delicato passaggio teorico.

¹⁷⁶ Il fuoco prospettico attorno al quale orbita questo interrogativo fichtiano riguarda la libertà, e in particolare la libertà nella scelta di un ceto. Si tratta di un punto teoreticamente particolarmente delicato, poiché la scelta del ceto fondata da Fichte nei passaggi precedenti sembra reggersi su una ambigua e aporetica coimplicazione di passività e di attività, di coazione e di libertà, di natura e di ragione.

¹⁷⁷ A differenza dell'imperativo della morale, che è incondizionato e assoluto, le norme dettate dalla prudenza sono condizionate: impongono di impiegare certi mezzi in vista di un dato fine. Il lessico qui impiegato da Fichte rimanda ai kantiani "imperativi della prudenza", sottodeterminazioni degli "imperativi ipotetici".

¹⁷⁸ Bisogna qui evitare fraintendimenti: la "legge" invocata da Fichte è la legge morale della *Wissenschaftslehre*, non certo la legge politica vigente nei diversi stati della Germania, che vietava tassativamente la scelta del ceto (chi nasceva servo della gleba era condannato a rimanere tale, a prescindere dalle sue libere scelte soggettive). In questa volontà di "rompere" con l'antico regime e con la sua "stazionarietà" è lecito leggere, per un verso, il titanismo fichtiano, la sua volontà di trasformare il mondo, e, per un altro verso, le tracce del nuovo cosmo borghese quale effettivamente stava prendendo forma in quel torno di anni, costituendosi come un mondo composto da classi mobili e non "statiche", diverse – appunto – dai "ceti".

¹⁷⁹ Vi è qui un rapido e, non di meno, interessantissimo cenno al tema del lavoro (su cui Fichte tornerà ampiamente negli scritti successivi, soprattutto a partire dal testo sul diritto naturale): per Fichte, il lavoro – in netta rottura con la tradizione inaugurata da Locke – presenta un insopprimibile segno sociale, poiché è l'attività comune degli uomini che, in società, "antropizzano" la natura per porla al servizio dei bisogni umani (più precisamente, dei bisogni della comunità umana).

¹⁸⁰ Emerge qui un tema già affrontato da Fichte in precedenza a più riprese, ossia il nesso simbiotico che lega l'individuo alla società, in antitesi con l'individualismo assoluto del suo tempo. L'individuo

ha un “debito” nei confronti della società, poiché – come si è visto – trae da essa i mezzi fondamentali per formarsi e per maturare.

¹⁸¹ Affiora qui, con grande nitidezza di profilo, la dimensione sociale dell’esistenza umana secondo Fichte: l’individuo non è mai un soggetto a sé stante, un “atomo” isolato dal resto della società. Al contrario, egli esiste grazie alla comunità in cui è radicato, alla quale deve sempre essere vincolato da un rapporto di debito e di riconoscenza, operando in vista del perfezionamento della società tutta, in ogni sua parte.

¹⁸² Questa prima soluzione è del tutto ineffettuale, per via del suo stesso individualismo: se, infatti, il singolo individuo aspirasse da solo a cambiare l’intera natura, non basterebbero le sue energie limitate e, pertanto, il suo progetto sarebbe condannato al naufragio. Come subito chiarirà Fichte, è solo tramite la vita comunitaria in società che è possibile l’avanzamento della razza umana e, insieme, in maniera correlata, la trasformazione della natura sia fisica sia sociale (il *nicht-Ich*).

¹⁸³ Fichte sta qui sottolineando come ciascuno, nel ceto da lui scelto, sia chiamato a dare il suo contributo al libero sviluppo della società, dando a tutti gli altri e, insieme, ricevendo quel che essi, nei loro ceti specifici, producono.

¹⁸⁴ La seconda soluzione è, invece, efficace: anziché provare individualisticamente a cambiare la natura con le sue sole energie, l’individuo deve agire insieme ai suoi simili, in società, scegliendo un particolare ambito d’azione, un ceto specifico, entro il quale agire. Dall’azione simultanea di tutti gli individui uniti in società e specializzati nei diversi ceti, scaturisce una forza immensa, che è effettivamente in grado di cambiare la natura (fisica e sociale) e, *eo ipso*, di far avanzare l’umanità tutta lungo la via del suo infinito perfezionamento.

¹⁸⁵ Ciò vuol dire che l’atto meramente permesso ma non prescritto dalla legge deve essere subordinato alla legge morale.

¹⁸⁶ Si tratta, in maniera fin troppo evidente, di una variazione dell’imperativo categorico di marca kantiana: rispetto alla formulazione di Kant, Fichte sembra qui voler sottolineare un maggior rilievo della realtà empirica all’interno della quale l’*Ich* è concretamente chiamato a operare. Senza la forza di “resistenza” e di “opposizione” esercitata dal *nicht-Ich*, come è noto, l’*Ich* non potrebbe neppure, secondo Fichte, dispiegare la propria opera di sempre reiterato “toglimento” delle contraddizioni esistenti.

¹⁸⁷ In altri termini, spetta al singolo individuo, in conformità con le sue inclinazioni e con le sue effettive capacità, scegliere di consacrare la sua esistenza a una data attività, collocandosi liberamente in uno specifico ceti: non può esservi legge o istituzione che glielo possa impedire, come invece accade nella società esistente nell'area tedesca ai tempi di Fichte. Anche qui emerge, ancora una volta, il carattere inconciliato, critico e rivoluzionario del filosofo della *Wissenschaftslehre*.

¹⁸⁸ Si tratta di un passaggio cruciale delle *Vorlesungen*: qui Fichte sta effettivamente prendendo posizione contro lo *status quo* e contro le norme vigenti, che appunto sostenevano che i servi della gleba erano tali per nascita. Proprio in quel 1794, del resto, entrava in vigore, in Prussia, il *Diritto Generale*, una vastissima opera di codificazione ispirata a fondamenti di dispotismo illuminato e, non di meno, ancora centrata sull'immobilità dei ceti sociali.

¹⁸⁹ L'intima assurdità di una società che pretenda di normare con la legge la collocazione dei soggetti nei ceti sta tutta nel fatto che essa non può effettivamente conoscere, in profondità, le vere inclinazioni dei soggetti e che non può legittimamente porre l'individuo in contraddizione con la sua volontà e con la sua ragione. Anziché favorire lo sviluppo del soggetto e della comunità tutta, una simile società finisce per "pietrificarsi" nella stazionarietà, rinunciando preventivamente al proprio cammino di perfezionamento.

¹⁹⁰ Fichte adombra qui, sia pure rapidamente, le contraddizioni che emergono dalla prescrizione dei ceti da parte della società: non soltanto l'individuo e, con esso, la società stessa non possono progredire, ma l'individuo diventa un mezzo e non un fine (e dunque si viola la massima più volte richiamata) e, insieme, cessa di essere un libero attore per diventare uno "schiaivo", costretto ad agire da rigide norme che non sono il frutto della sua autodeterminazione razionale.

¹⁹¹ Riaffiora qui, in modo chiaro, la duplice esigenza fichtiana di far valere un primato assoluto della libertà (e dunque della libertà di autodeterminarsi) e di mantenere saldamente connesse le due dimensioni dell'individuo e della comunità.

¹⁹² Lo sviluppo della comunità resta lo scopo di ogni singolo uomo e di ogni singolo ceti: la differenza dei ceti non contrasta con l'uguaglianza sociale, ed è anzi, per Fichte, la sola garanzia affinché essa possa instaurarsi.

¹⁹³ Ogni attività deve, dunque, essere svolta in maniera comuni-

taria, per l'avanzamento della società tutta, e non utilitaristicamente per il proprio tornaconto personale, secondo il tratto dominante che Fichte attribuisce alla sua epoca.

¹⁹⁴ Fichte sta qui sottolineando come il compito dei singoli ceti, lungi dall'essere il tornaconto individuale dei soggetti, sia l'armonico sviluppo graduale dell'intera società, in quell'ininterrotto sforzo di affrancamento dai vincoli della natura e di approssimazione alla libertà: ora, se è vero che la diversità dei ceti sembra implicare disuguaglianza e differenze sostanziali, è anche vero che tale differenza viene meno nella misura in cui l'obiettivo della diversità dei ceti sta nell'avanzamento armonico della società tutta. In altri termini, la diversità dei ceti è funzionale all'uguale sviluppo della società, in una prospettiva in cui a trionfare è l'uguaglianza o, in termini "dinamici", l'uguale sviluppo di libere individualità solidali e comunitarie.

¹⁹⁵ Ancora una volta emerge la discrasia tra "essere" (*Sein*) e "dover essere" (*Sollen*), centrale nella dottrina di Fichte non meno che in quella di Kant.

¹⁹⁶ In questo passaggio, emerge chiaramente come l'intera riflessione fichtiana – nelle *Vorlesungen*, ma anche nella dottrina della scienza in tutte le sue versioni – si regga sulla feconda interazione tra la possibilità ontologica ("possiamo") e la necessità morale ("dobbiamo").

¹⁹⁷ Il tratto specifico di una simile comunità è quello per cui non si dà conflitto tra individuo e società: infatti, solo adoperandosi in vista dell'avanzamento della comunità il singolo può, in pari tempo, sviluppare se stesso, giacché il suo sviluppo individuale è inscindibile da quello dell'intera società di cui è parte integrante, con buona pace degli "individualisti" che considerano il soggetto come un "atomo" a sé stante. La separazione dell'individuo dal genere è uno dei tratti specifici dell'alienazione subentrata nel mondo moderno, "epoca della compiuta peccaminosità", secondo la formula dei *Grundzüge*.

¹⁹⁸ Si dà qui una segreta complementarità tra le due figure dell'egoista e dell'immodesto: il primo si isola dalla società e mira a lavorare solo per sé; il secondo si illude di essere stato destinato a opere ben maggiori e, per ciò stesso, non collabora con gli altri enti razionali.

¹⁹⁹ Alla luce di questa comunità protesa verso il proprio perfezionamento illimitato, il singolo individuo può trovare uno scopo nel proprio agire, che altrimenti resterebbe privo di un senso compiuto e sfociante nel mero egoismo personale: l'obiettivo sta in quell'illimi-

tato perfezionamento dell'umanità che fa sì che essa si configuri come una catena in cui ciascun individuo, in ogni epoca, non è che un anello imprescindibile.

²⁰⁰ Emerge qui il “futuro-centrismo” della prospettiva fichtiana, su cui ci siamo soffermati diffusamente nel saggio introduttivo. Fichte innesta il progetto della missione del *Gelehrter* su una filosofia della storia vocazionalmente “futurizzante”, in cui il perfezionamento si risolve in un ininterrotto avanzamento “rettilineo” omogeneo allo scorrimento del tempo storico, settorialmente concepito come progressivo e sporgente su un futuro diverso e migliore.

²⁰¹ Fichte insiste qui sullo sforzo infinito come tratto fondamentale dell'agire umano e, insieme, sul fatto che tale infinitezza garantisce, in pari tempo, la continuità delle generazioni nella comunità umana.

²⁰² In questa prospettiva, la morte stessa viene superata, poiché l'operare del singolo individuo sopravvive come eredità per le generazioni future, che ne proseguiranno l'opera, trasmettendola a loro volta alle generazioni a venire, secondo quella dinamica a “catena” di cui si diceva in precedenza. L'agire assume così, come proprio orizzonte temporale, l'eternità. Spinozianamente, si conquista in tal maniera la visione della realtà *sub specie aeternitatis*.

²⁰³ Questo brano di Fichte sembra potersi accostare a quello del *Prometeo* di Eschilo (vv. 1043-1053): “si avventi pure su me la chiamata folgore distruggitrice, e si sconvolga con tuoni l'etere e con l'urlo di selvaggi venti; e il soffio della tempesta scrolli da l'imo fondo con le sue stesse radici la terra, e i flutti del mare gitti confusamente con aspro strepito attraverso le orbite degli astri celesti; e giù, in fondo al nero Tartaro, Zeus violentemente il mio corpo precipiti ne' terribili vortici del fato. Sia pure! Che tanto non potrà, no, farmi morire” (tr. it. a cura di M. Valgimigli, Zanichelli, Milano 1904, p. 233).

²⁰⁴ Va notato il crescendo di *pathos* con cui si chiude questa lezione: un crescendo che, nello stesso periodare fichtiano, si fa sempre più vorticoso, producendo sugli uditori il duplice effetto della partecipazione vissuta alla missione delineata e dell'irrefrenabile volontà di agire per poterla realizzare.

²⁰⁵ Si tratta di una “condizione speciale” in quanto – secondo quanto chiarito subito dopo – sembra sussistere un “conflitto di interessi” che rende impossibile una trattazione asettica e imparziale dell'argomento: come può Fichte, che è un intellettuale, descrivere obiettivamente la missione del *Gelehrter*?

²⁰⁶ Vi è qui un richiamo allo spazio veritativo della filosofia come riferimento costante del discorso di Fichte, a sottolineare, ancora una volta, il totale distacco dai principi dell'utilitarismo assunto dalla propria epoca, a giudizio di Fichte, come unico riferimento.

²⁰⁷ Secondo quanto si è ampiamente mostrato nella lezione precedente, ogni ceto gode di pari dignità e tutti sono ugualmente funzionali allo sviluppo della società nel suo complesso, con la conseguenza – come si è visto – che la diversità dei ceti convive con l'uguaglianza dei cittadini che ne fanno parte, giacché tutti partecipano ugualmente allo sviluppo della comunità e, con essa, dell'umanità.

²⁰⁸ Proprio perché portatore della cultura, l'intellettuale dev'essere più modesto degli altri uomini: egli conosce il compito del genere umano e, in pari tempo, sa quanto sia ancora distante l'umanità dall'averlo realizzato.

²⁰⁹ Fichte sta qui sunteggiando, per sommi capi, i tratti decisivi della lezione precedente sulla differenza dei ceti (e, in parte, anche delle altre lezioni) in cui si articola la società. Lo fa sia per fini didattici (richiamare i temi precedentemente discussi), sia per fini teoretici (è a partire dal problema della diversificazione dei ceti sociali che deve essere compresa la missione dell'intellettuale nella società, nonché la specifica esistenza di un ceto di intellettuali).

²¹⁰ Il tema verrà sviluppato nel testo *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796-1797).

²¹¹ Fichte sottolinea qui il fatto che il compito dell'umanità è l'infinito cammino, irto di difficoltà e di insidie, in direzione di una perfezione che non potrà mai dirsi compiuta: la missione del genere umano risiede pertanto nell'illimitato perfezionamento, nell'incancellabile sforzo teso al futuro.

²¹² La più alta forma di sapere scientifico è data dalla filosofia, intesa come scienza dell'intero: essa è riflessione dell'uomo su se stesso, sulla sua realtà spirituale, sociale e storica, nonché sui modi per portare l'oggetto all'accordo con il soggetto.

²¹³ La comunità deve cioè favorire la conoscenza e, con essa, lo sviluppo di tutte quante le inclinazioni dell'uomo, in modo che possa darsi uno sviluppo costante e omogeneo della società in tutte le sue parti, in quell'avanzamento asintotico verso la perfezione che rappresenta l'obiettivo dell'umanità in quanto tale.

²¹⁴ Una critica fine a se stessa, che si limiti a colpire senza proporre anche i rimedi per correggere i difetti, è non solo inutile, ma anche dannosa, perché non permette al soggetto criticato di supera-

re i propri limiti e, dunque, di procedere lungo la strada del perfezionamento.

²¹⁵ Si tratta di un passaggio nodale, da cui dipende per intero la nostra decisione di tradurre *Gelehrter* con “intellettuale” e non con “erudito”: Fichte sta, infatti, tratteggiando la differenza tra il “dotto” (o “erudito”) e l’“intellettuale”. Ancorché si sia già ampiamente insistito su tale distinzione, è bene richiamarla, poiché è centrale per comprendere pienamente il significato e il valore delle *Vorlesungen*: la vocazione del dotto è individualistica e meramente teoretica, mentre quella dell’intellettuale è comunitaria e pratica, è volta – appunto – a cambiare il mondo, a far progredire l’umanità lungo il suo cammino di emancipazione e a far sì che l’umanità stessa partecipi attivamente, con coscienza, a questa immensa impresa.

²¹⁶ Il ceto intellettuale deve, dunque, conoscere anche i modi in cui attuare lo sviluppo della società, e non solo le lacune che la caratterizzano. E ciò in coerenza con l’assunto per cui il compito della cultura è, sul piano della prassi, la trasformazione della società affinché si accordi sempre più con i concetti della ragione.

²¹⁷ Ben si capisce, allora, in che senso il genere di conoscenza degli intellettuali sia di tipo sia filosofico, sia storico: esso, infatti, presuppone la conoscenza filosofica di cosa sia l’uomo come ente razionale, di quali siano i suoi obiettivi e del modo in cui attuarli; sul piano storico implica la conoscenza dell’effettivo livello di sviluppo raggiunto dall’umanità, conoscenza che può essere ottenuta solamente tramite una attenta analisi del piano concreto della storicità.

²¹⁸ In questo senso, kantianamente, è per Fichte possibile una “storia *a priori*”, tracciata cioè secondo i dettami della pura ragione e a prescindere dalla dimensione empirica della “storia reale”.

²¹⁹ Deve qui subentrare, come già si è sottolineato, la conoscenza storica, la sola che possa concretamente decifrare l’effettivo grado di sviluppo dell’umanità nel presente.

²²⁰ Fichte sottolinea qui l’importanza della conoscenza storica per la formazione dell’intellettuale: ben lungi dall’essere dotato di conoscenze meramente teoretiche e filosofiche, l’intellettuale deve essere alfiere di un sapere universale, che tenga in giusta considerazione la dimensione storica, ossia quella in cui si sviluppa concretamente quell’avanzamento intergenerazionale dell’umanità che dal passato si estende fino al futuro più remoto transitando per il “ponte mobile” del presente.

²²¹ Il termine “erudizione” (*Gelehrsamkeit*) non deve qui trarre

in inganno: l'erudizione non è il sapere dei dotti che si occupano solo della cultura teorica, tenendosi a debita distanza dalla società, dai suoi problemi e dal suo avanzamento. Al contrario, è il sapere dell'intellettuale, e dunque è un sapere eminentemente pratico, volto a trasformare la realtà e a imprimerle in ogni parte il suggello della razionalità.

²²² Ulteriore chiarificazione della diversità tra il "dotto" e l'"intellettuale".

²²³ Anziché disperdere le proprie energie mentali nel vano tentativo di esaurire, con il proprio sapere, tutto quanto lo scibile umano, l'intellettuale deve applicarsi con dedizione a un particolare settore del sapere (filosofico, storico-filosofico o storico), nel tentativo di sviluppare la conoscenza più approfondita possibile.

²²⁴ Ancora una volta, Fichte insiste sull'importanza decisiva e imprescindibile del piano empirico. Il primato della filosofia non implica, in alcun caso, che essa possa fare a meno dell'esperienza sensibile.

²²⁵ L'accento cade qui su due aspetti: sull'istanza democratica (tutti devono progredire ed emanciparsi) e sull'istanza "futuro-centrica" (il futuro "rischiarato" resta l'orizzonte intenzionato).

²²⁶ Il ruolo dell'intellettuale come guida del genere umano resterà centrale, sia pure secondo declinazioni eterogenee, anche negli scritti successivi di Fichte, da *Der geschlossene Handelsstaat* (1800) ai *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804-1805) e alle *Reden an die deutsche Nation* (1807-1808).

²²⁷ È qui capovolta la nota tesi di Rousseau, secondo cui all'avanzamento delle scienze è connesso il regresso del genere umano e l'imbarbarimento culminante nel presente. Il tema verrà estesamente trattato nella quinta lezione, interamente consacrata alla disamina critica delle tesi rousseauiane.

²²⁸ È la logica conseguenza del nesso, istituito poc'anzi da Fichte, tra cultura e avanzamento dell'umanità. Se, come si è visto, la cultura di cui sono alfieri gli intellettuali ha di mira il perfezionamento dell'umanità, ne segue che ostacolare la prima equivale a ostacolare il secondo.

²²⁹ Se la si privasse di tale possibilità, che è la sua cifra, l'umanità non avrebbe più alcun obiettivo e la sua esistenza diverrebbe, letteralmente, senza senso.

²³⁰ Riferimento caustico al Dio ebraico dell'Antico Testamento.

²³¹ Riaffiora qui, chiaramente, l'ideale rivoluzionario-trasformativo, con forte valenza democratica, della filosofia della prassi fichtiana.

²³² In quanto membro di un ceto, l'intellettuale è, per Fichte, chiamato a perfezionare il più possibile se stesso nella sua posizione di membro del ceto intellettuale, in vista dell'illimitato perfezionamento della società nel suo insieme.

²³³ L'intellettuale deve mirare all'illimitato perfezionamento della società e, in quest'ottica, deve ininterrottamente adoperarsi affinché ciò avvenga, rinunciando all'ozio e all'inoperosità e tenendosi a debita distanza dalla "torre d'avorio" di chi non vuole "sporcarsi le mani" in società.

²³⁴ Emerge qui un tratto decisivo dell'intellettuale quale lo intende Fichte: egli è dotato della cultura e, insieme, della volontà di far avanzare illimitatamente il genere umano. È la cultura stessa ad alimentare in lui tale volontà, poiché cultura vuol dire anzitutto conoscenza dei reali compiti dell'umanità.

²³⁵ Il modo più efficace affinché l'intellettuale non si illuda mai di aver compiuto definitivamente la sua missione, che sta nell'illimitato perfezionamento, è questo: egli deve, come suggerisce Fichte, continuamente dimenticare i traguardi ottenuti e ricordarsi soltanto dell'obiettivo, e dunque delle mete a venire.

²³⁶ L'intellettuale deve per Fichte essere un paradigma vivente di tali attività e deve adoperarsi per promuoverle all'interno della società. Il nesso tra "dare" e "ricevere" fa sì che la comunità stessa si strutturi nella forma di una fitta rete di nessi inscindibili tra i soggetti, i quali non possono esistere né svilupparsi a prescindere da essa.

²³⁷ Deve, cioè, evitare in ogni modo di riprecipitare nella tradizionale figura del dotto.

²³⁸ È la stessa dialettica tra "dare" e "ricevere" che impone all'intellettuale di essere sempre disposto ad accogliere suggerimenti e consigli, senza mai chiudersi in se stesso nella presuntuosa convinzione di essere superiore alla società e a chi non appartiene al ceto intellettuale. Anche da questo, emerge nitidamente come l'intellettuale a cui allude Fichte non possa essere identificato con il dotto in senso classico.

²³⁹ Si tratta di una chiara presa di posizione contro ogni chiusura aristocratica del sapere, in perfetta coerenza con l'impostazione democratica e rivoluzionaria di Fichte. È vero che la classe intellettuale è, per alcuni versi, "privilegiata": non di meno, per Fichte, i

suoi interessi particolari coincidono con i valori universali del genere umano.

²⁴⁰ A differenza dell'erudito, che mira ad accrescere solipsisticamente il proprio sapere, a distanza di sicurezza dalla società, l'intellettuale non mira al proprio utile personale, ma al miglioramento della comunità pensata come un solo soggetto agente. Egli deve, pertanto, accettare i suggerimenti che la comunità gli propone e, insieme, donarle il sapere di cui è dotato, in modo da permetterle di avanzare lungo la via del proprio illimitato perfezionamento.

²⁴¹ Fichte sta qui sottolineando come, alla luce di quanto sostenuto in precedenza, non si debba cadere nell'errore di pensare che l'intellettuale, poiché deve comunicare alla società le sue scoperte, debba per ciò stesso condurre le sue ricerche insieme con gli altri membri della società: se così fosse, verrebbe *eo ipso* meno la differenza che separa il ceto intellettuale dagli altri ceti di cui si compone la società.

²⁴² È, anche in questo caso, centrale la differenza tra le due figure del "dotto" e dell'"intellettuale".

²⁴³ Emerge qui il problema della diffusione del sapere, condizione fondamentale affinché l'umanità tutta possa dirigersi verso il proprio illimitato perfezionamento.

²⁴⁴ Si tratta qui della fiducia con cui i giovani si affidano ai loro maestri, in cui scorgono i tratti della superiorità morale e culturale, un superiore livello di attuazione dell'umanità.

²⁴⁵ Tramite l'idea secondo la quale l'uomo è per natura portato a nutrire fiducia nei suoi simili, Fichte sta ribadendo, una volta di più, che l'uomo è un animale socievole, politico e comunitario.

²⁴⁶ In questo senso, l'intellettuale è chiamato a sviluppare e a fare emergere in superficie le universali predisposizioni a conoscere la verità di cui sono portatori tutti gli uomini. Il suo ufficio potrebbe essere socraticamente connotato come "maieutico", a sottolineare, ancora una volta, il carattere comunitario e relazionale del sapere di cui è alfiere per Fichte l'intellettuale.

²⁴⁷ Fichte tematizza qui, in modo esplicito, il ruolo dell'intellettuale come funzionario e guida dell'umanità nel suo processo di emancipazione e di perfezionamento illimitato.

²⁴⁸ Questa affermazione non deve essere equivocata. Come emerge dalla considerazione immediatamente successiva, Fichte non sta alludendo a presunte doti veggenti dell'intellettuale: sta, piuttosto,

sottolineando il carattere necessariamente “futuro-centrico” del suo sapere, dettato dal fatto che egli ha di mira quell’avanzamento dell’umanità che si dipana nel tempo e che ha, come orizzonte di riferimento, l’avvenire costantemente differito. Il futuro diventa così il *telos* dell’intellettuale, chiamato ad accompagnare l’umanità nel suo processo di ininterrotto trascendimento del presente.

²⁴⁹ Emerge qui la tematizzazione di un processo di emancipazione che deve rispettare precisi ritmi temporali e che non può reggersi su una dialettica dell’impazienza, ansiosa di avere tutto subito.

²⁵⁰ Riemerge qui il ruolo di “avanguardia” dell’intellettuale, che deve formare l’umanità affinché essa possa procedere verso il proprio illimitato perfezionamento, giacché – come si è visto – non è lecito imporre coattivamente a un uomo di perfezionarsi.

²⁵¹ Il fatto che sia chiamato ad agire in accordo con la legge morale, che gli prescrive di essere sempre coerente con se stesso, e il fatto che la società sia intessuta di libertà, ossia di individui che agiscono in modo libero, deve indurre l’intellettuale ad astenersi dal voler costringere i suoi simili ad avanzare verso l’illimitato perfezionamento di sé in quanto singoli e della società nel suo complesso. Al contrario, egli deve persuaderli con la docile forza della cultura e del concetto, facendo sì che essi stessi vogliano liberamente avanzare e far avanzare, per ciò stesso, l’umanità.

²⁵² Vi è, in questo rifiuto ostinato del realismo, un che di grandioso nel pensiero di Fichte.

²⁵³ In altri termini, il fatto che l’intellettuale non possa coartare i suoi simili a intraprendere il cammino dell’infinito perfezionamento, ma debba convincerli razionalmente, in modo che essi agiscano secondo libertà, non lo autorizza a ingannarli, ossia a raggiurarli sofisticamente con argomenti capziosi che li inducano ad accettare senza comprendere le reali motivazioni del loro agire. Se raggiurasse i suoi simili, l’intellettuale trasgredirebbe la legge morale.

²⁵⁴ Ritorna ancora, con enfasi, la declinazione kantiana dell’imperativo categorico che impone di non trattare mai gli altri come meri strumenti, ma sempre anche come fini in sé. Si tratta di un tema particolarmente caro a Fichte e si può, con diritto, sostenere che sia uno dei più importanti lasciti del pensiero kantiano per l’elaborazione del sistema fichtiano.

²⁵⁵ Affiora qui, in modo niente affatto evanescente, l’umanismo radicale che permea la posizione di Fichte: la società, l’individuo e, a maggior ragione, l’intellettuale hanno come obiettivo inossidabile l’il-

limitato perfezionamento dell'uomo, inteso non già nei termini del singolo individuo disincarnato dalla società, bensì in quelli dell'insieme di tutti i singoli uomini empirici, ossia dell'umanità nel suo complesso, pensata come un tutto che avanza verso il proprio perfezionamento.

²⁵⁶ Fichte sta qui sottolineando come gli ammaestramenti morali che ciascuno è tenuto a fornire ai suoi simili, in accordo con la dialettica del "dare" e del "ricevere", debbano essere di ordine pratico e non meramente verbale: in altri termini, la forza dell'esempio è maggiore quando questo non è un mero consiglio espresso verbalmente, ma un esempio concreto, che si mostra già attuato nella prassi.

²⁵⁷ Questo aspetto non è altro che un coerente corollario della già più volte richiamata legge morale che impone a ogni uomo, e a maggior ragione all'intellettuale, di essere sempre in armonia con se stesso, senza contraddirsi.

²⁵⁸ Mt, 5, 13.

²⁵⁹ È, questa, la logica conseguenza delle argomentazioni precedentemente svolte da Fichte: se l'esempio fornito ai propri simili deve essere anzitutto di ordine pratico, cioè già incarnato nella prassi e, dunque, realizzato e se l'individuo deve sempre essere in accordo con se stesso, ne segue che l'intellettuale, che deve essere l'uomo superiore di cui disponga la società, deve fornire costantemente esempi ed essere al grado massimo coerente con se stesso.

²⁶⁰ In definitiva, esplicitando il discorso di Fichte senza smarrirne la coerenza, è come se l'intellettuale fosse chiamato a svolgere in maniera perfetta ciò che spetta a ogni uomo in quanto tale. La sua missione sta appunto nell'essere un uomo superiore rispetto agli altri, proprio perché può guidarli verso il loro ininterrotto perfezionamento. La missione dell'intellettuale – potremmo dire – sta nel far sì (controllando, esortando, spronando) che ogni uomo svolga regolarmente la propria missione di uomo.

²⁶¹ Ennesima requisitoria contro la propria epoca, che, indifferente al problema della verità e votata allo scetticismo filosofico o, tutt'al più, alla obbedienza cieca al dato di fatto, non può nemmeno comprendere e accettare chi per essa si sacrifica, giudicandolo un fanatico o, come si direbbe oggi, un "integralista".

²⁶² Ecco – in coerenza con la precedente – un'ulteriore, sferzante requisitoria contro la propria epoca, che tacciava di "fanatismo" (*Schwärmerei*) qualunque critica dello *status quo* e qualunque proget-

to volto a instaurare un ordine maggiormente razionale rispetto a quello esistente.

²⁶³ Emerge qui nitidamente la fiducia di Fichte nella gioventù come portatrice di istanze di “ringiovanimento del mondo”, di entusiasmo trasformativo e di tensione verso l’emancipazione.

²⁶⁴ Si dà qui una segreta complementarietà tra gli scettici e i metafisici di vecchio stampo: i primi sono pavidì, non osano agire in vista della trasformazione della realtà, preferendo accettarla così com’è e rinunciando perfino a valutarla; i secondi vogliono che la filosofia si occupi solo di questioni teoretiche, astratte, senza che si sporchi mai le mani affrontando i concreti problemi del vivere sociale e politico.

²⁶⁵ Fichte rivela qui la propria volontà di agire non solo sugli uditori tedeschi delle sue *Vorlesungen*, ma sull’umanità tutta, poiché il suo è inequivocabilmente un messaggio di emancipazione universale rivolto non a un popolo, a una classe o a una nazione, ma universalisticamente al genere umano nel suo complesso.

²⁶⁶ Anche in questo caso, la spumeggiante chiusa di questa lezione non può che infiammare l’animo dell’uditore e, almeno in parte, del lettore, che si sente chiamato irresistibilmente ad agire secondo i principi fissati da Fichte, secondo quel primato della prassi che attraversa diagonalmente l’intero suo sistema.

²⁶⁷ Questa lezione è interamente dedicata alla discussione del testo di Rousseau del 1750, *Discours sur les Sciences et les Arts*. Come è noto, lo scritto rousseauiano fu composto nel 1750 in risposta al concorso indetto dall’Accademia di Digione dal tema “la rinascita della scienza e delle arti ha contribuito a corrompere o a purificare i costumi?”. Lo scritto conferì a Rousseau una fama immediata, ma determinò pure un “raffreddamento” nei suoi rapporti con il gruppo dei *philosophes*, che sul tema del progresso era caratterizzato da un orientamento del tutto eterogeneo. Rousseau irrompe nel contesto dell’Illuminismo francese affermando che le arti e le scienze corrompono i costumi e sono uno strumento con cui i tiranni esercitano il potere. Egli raffronta le figure idealizzate di Plutarco e Socrate con la dissolutezza della Roma imperiale e della Parigi contemporanea, senza risparmiare, nella sua critica, coloro che in vario modo avevano partecipato idealmente allo spirito dei lumi, da Descartes a Hobbes, da Leibniz allo stesso Voltaire. In verità Fichte, che pure fa riferimento soprattutto al testo del 1750, sembra assumere come bersaglio polemico anche il successivo testo di Rousseau – del 1755 – *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hom-*

mes: sempre l'Accademia di Digione aveva successivamente proposto una nuova questione, "qual è l'origine dell'ineguaglianza tra gli uomini e se essa sia autorizzata dalla legge naturale". Rousseau compilò la sua risposta tra il 1753 e il 1754, pubblicandola poi nel 1755. Ancorché non ottenesse nuovamente il primo premio, anche questo secondo *Discours* godette di una notevole risonanza. Rousseau vi sostiene con decisione che la disuguaglianza non ha origine nello stato di natura, ma che è sorta con la formazione della società, e che è al contempo illegittima e dannosa per la moralità e per il benessere dell'umanità. Alla luce di questi presupposti, Rousseau auspica, nella conclusione, che si possa, senza dover necessariamente tornare allo stato di natura, costruire uno stato civile giusto che emendi i danni morali e materiali in cui l'uomo si dibatte: un progetto che sarà concretamente analizzato ed esposto nel *Contratto sociale* (1762).

²⁶⁸ Vi è qui un evidente rimando al tema che ha portato Fichte alla fondazione della dottrina della scienza come scienza della verità fondata sistematicamente a partire da un unico principio assoluto.

²⁶⁹ Anche in questo caso Fichte rimanda – sia pure implicitamente – all'impianto generale della *Wissenschaftslehre* e, nella fattispecie, all'indissolubile nesso tra teoria e prassi su cui essa virtuosamente si regge nella forma di un'*ontologia della prassi*.

²⁷⁰ La "logica generale" a cui Fichte fa qui allusione è quella che studia il processo del pensiero da una prospettiva rigorosamente formale; la logica generale si distingue pertanto dalle "logiche speciali", quelle che si riferiscono ai metodi tipici di specifiche scienze.

²⁷¹ *Verum est index sui et falsi*: la conoscenza della verità implica, per ciò stesso, la conoscenza di ciò che è falso. In questo senso, la mera contestazione della falsità non è particolarmente utile – nota Fichte – perché non è sufficiente per conoscere la verità, che invece permette di conoscere anche la falsità.

²⁷² L'analisi delle posizioni di Rousseau, che Fichte giudica false anche se geniali, viene effettuata in vista dell'ulteriore chiarimento, in modo contrastivo, con la propria teoria, sviluppata nelle precedenti *Vorlesungen*.

²⁷³ In queste righe Fichte ripercorre, con fini eminentemente didascalici, i contenuti delle precedenti lezioni.

²⁷⁴ Inizia qui l'esposizione critica del pensiero di Rousseau (che, in verità, Fichte tende a deformare in modo fin troppo evidente, piegandolo ai propri fini teoretici).

²⁷⁵ Sviluppando il discorso di Rousseau in riferimento alla pro-

pria impostazione, Fichte trae la conseguenza che se la cultura coincide, per il Ginevrino, con il regresso, allora il ceto intellettuale è il più misero di tutti, giacché esso è, per l'appunto, il depositario della cultura.

²⁷⁶ Si danno, dunque, due diversi generi di cultura: una (quella di Rousseau) benefica per il genere umano, l'altra (quella dominante, secondo Fichte, nella propria epoca) dannosa, perché tale da disgregare l'unità del genere riducendolo ad atomistica delle solitudini.

²⁷⁷ Vi è qui un evidente travisamento delle tesi di Rousseau. Si tratta, a ben vedere, di un travisamento che non compare nel solo Fichte e che, al contrario, caratterizza larga parte della recezione del pensiero rousseauiano, a partire dalla sarcastica considerazione di Voltaire, che, leggendo Rousseau, si sentiva preso dall'irresistibile volontà di tornare a camminare a quattro zampe. Questi fraintendimenti non furono dissipati del tutto nemmeno dopo che Rousseau prese apertamente posizione contro di essi, a tal punto che ancora oggi, presso gli interpreti, ritornano con una certa frequenza.

²⁷⁸ Fichte, infatti, condivide pienamente la diagnosi rousseauiana circa la "peccaminosità" dell'epoca: e, però, non ne condivide la terapia, come subito vedremo.

²⁷⁹ La tesi di Fichte è, in estrema sintesi, che Rousseau ha capovolto la reale configurazione del problema, prospettandone di conseguenza una soluzione rovesciata: poiché per lui l'avanzamento coincide con il regresso, il solo possibile perfezionamento consiste nell'abbandono della cultura e nel ritorno all'originario stato di natura. La metà dell'umanità non è per lui situata nel futuro, come per Fichte, ma nel passato, a cui occorre retrospettivamente volgere lo sguardo.

²⁸⁰ Lo stimolo che lo spinge ad agire è allora, per Fichte, quell'istinto sociale su cui le *Vorlesungen* si sono già diffusamente soffermate.

²⁸¹ Secondo Fichte, Rousseau ha compreso pienamente che la felicità non è l'autentico obiettivo dell'azione morale: tutto il suo pensiero è, a suo modo, un tentativo di far progredire l'umanità, portandola a compiere l'esodo dalla peccaminosità in cui è precipitata.

²⁸² Fichte è convinto che Rousseau abbia agito e pensato in perfetta buona fede e che, al di là dei suoi pur macroscopici errori, resti un "gigante del pensiero". Anche per questa ragione, egli si misura con il Ginevrino e dedica questa quinta lezione a un attento esame delle sue tesi. L'obiettivo di Fichte è, appunto, quello di emendare Rousseau tramite i principi della *Wissenschaftslehre*.

²⁸³ Si tratta di una possibile allusione fichtiana ai Cinici, propugnatori, nel mondo antico, di un ritorno alla vita elementare, naturale, priva delle incrostazioni culturali che l'hanno deteriorata, secondo il modello di Diogene di Sinope.

²⁸⁴ Fichte accusa qui Rousseau di essersi fermato al mero "sentire", ossia a una dimensione non ancora sottoposta al vaglio della ragione e, pertanto, di non essere pervenuto a quell'equilibrio tra razionalità e sensibilità che, come si è visto, è assunto dal nostro autore come mèta.

²⁸⁵ Nella loro irriducibile molteplicità caleidoscopica, i sentimenti costituiscono una zona d'ombra perigliosa della nostra coscienza: non vi è sentimento che diventi chiaro fintantoché non è ricondotto sotto il dominio unitario della ragione.

²⁸⁶ Ciò accade perché chi giudica basandosi unicamente sul proprio sentimento non approfondisce concettualmente, bensì si limita all'epidermide delle parvenze, rimanendo sulla superficie ingannatoria delle cose. L'errore – spiega Fichte – non risiede di per sé nel sentimento, ma nel giudizio intellettuale che su di esso si fonda.

²⁸⁷ Affiora qui il sospetto di Fichte nei confronti dell'irrazionalismo in ogni sua declinazione, giacché esso – come già si è rilevato in precedenza – tende a depotenziare, quando non a silenziare completamente, la ragione. L'ideale di Fichte è quello di un armonico equilibrio tra le due dimensioni della ragione e del sentimento.

²⁸⁸ In questo senso, egli può sembrare un filosofo, quando in verità non lo è in senso pieno: infatti, ad avviso di Fichte, il vero filosofo si riconosce non solo dalla coerenza delle conseguenze, bensì pure (e forse soprattutto) dalla logica delle premesse da cui ha preso le mosse.

²⁸⁹ Tale retta via coincide per Fichte, come si è visto, con l'istinto sociale che spinge in direzione dell'emancipazione unitaria del genere umano.

²⁹⁰ Contro la posizione di Rousseau, Fichte rivendica qui l'importanza dell'equilibrio tra ragione e sentimento, senza che una delle due componenti neutralizzi l'incidenza dell'altra.

²⁹¹ Tale sentire comune coincide con la libertà e con l'istinto sociale.

²⁹² Fichte riconosce qui a Rousseau il merito di aver decifrato e sottoposto a critica la miseria degli uomini del suo tempo, degradati e dediti esclusivamente alle attività più basse. Come si è visto, lo stes-

so Fichte intrattiene un rapporto altamente critico con la propria epoca, peraltro per motivi e con argomenti non così distanti da quelli sviluppati dal Ginevrino.

²⁹³ Fichte prende qui di mira, tramite Rousseau, l'egoismo dei dotti in senso tradizionale, attenti solo al proprio vantaggio personale.

²⁹⁴ Smarrendo il senso della dignità, l'uomo che si consegna alla fede cieca nel *do ut des* mercatistico precipita, secondo Fichte, nel vuoto nichilistico e vi si trova a proprio agio, nel flusso edenico dei piaceri e delle merci, trovando peraltro legittimazione presso la moltitudine priva di cultura.

²⁹⁵ Tra le righe, ripercorrendo le critiche indirizzate da Rousseau contro la sua epoca, Fichte ne approfitta per attaccare ancora una volta, in forma mediata, il proprio tempo e il suo utilitarismo, nemico giurato della ricerca della verità (secondo un tema che verrà approfondito in modo magistrale nei *Grundzüge* e nelle *Reden*).

²⁹⁶ È il dilagare incontrastato del *materialismo*, alleato del cosmo mercatistico dell'epoca della compiuta peccaminosità o, come avrebbe detto l'Hegel della *Phänomenologie des Geistes*, del "regno animale dello spirito".

²⁹⁷ Emerge qui nitidamente come, per Fichte, Rousseau si sia guadagnato un eterno merito con la sua critica irriducibile della peccaminosità della propria epoca.

²⁹⁸ Proprio nel carattere inconciliato di Rousseau, nel suo perenne alterco con il suo tempo, Fichte scorge i tratti della sua grandezza d'animo.

²⁹⁹ Il *consensus gentium* non è argomento a sostegno della verità: semmai, è una prova in più circa la peccaminosità dell'epoca.

³⁰⁰ Questo "voi", ovviamente, non è rivolto agli uditori delle lezioni fichtiane, ma ai figli della compiuta peccaminosità, che accettano serenamente l'esistente come intrascendibile e, per di più, giusto e legittimo.

³⁰¹ Dopo aver attaccato i dotti tradizionali, pavidì, egoisti e servili, Fichte prende ora di mira i "ben pensanti", incapaci di opporsi alle logiche del reale.

³⁰² In forza del primato della sensibilità a cui è rimasto ostinatamente fedele, Rousseau ha limpidamente colto le contraddizioni del suo tempo e la loro origine, riconducendole alle perverse logiche dell'egoismo individualistico. E, tuttavia, egli non è stato in grado, per

quella stessa egemonia della sensibilità, di elaborare razionalmente una efficace strategia di reazione ad esse, basata sul concetto di verità e di perfezionamento orientato al futuro e al trascendimento delle contraddizioni dilaganti nel presente.

³⁰³ Scegliamo di tradurre così *Sinnlichkeit*, poiché la requisitoria di Fichte è qui indirizzata contro il culto della sensibilità (il materialismo, appunto) e non contro la sensibilità *qua talis*.

³⁰⁴ Fichte polemizza qui con Rousseau per quel che concerne il rapporto, nell'uomo, tra animalità e razionalità. Nell'animale, la dimensione sensuale non è sottoposta alla valutazione morale, giacché esso è privo di ragione. Nell'uomo, viceversa, la componente sensuale deve essere disciplinata da quella razionale, in modo che tra le due si dia un fecondo equilibrio, sul quale si è già ampiamente insisto. Queste due dimensioni della natura umana non sono disgiunte e antitetiche, come crede Rousseau. Al contrario – argomenta Fichte – sono complementari e possono essere felicemente armonizzate.

³⁰⁵ È in questa tensione verso un futuro diverso e migliore rispetto al passato che è possibile individuare il vero punto di distacco di Fichte da Rousseau: se la prospettiva di quest'ultimo era, per così dire, "passato-centrica", ossia centrata – secondo la pur discutibile ricostruzione fichtiana – sull'idea di un ritorno al passato incontaminato dello stato di natura, la posizione di Fichte si sostanzia invece di un "futuro-centrismo" radicale, in forza del quale la missione dell'uomo, dell'intellettuale e dell'umanità sta nell'illimitato avanzamento in direzione del futuro. Nella misura in cui non ha saputo cogliere la tensione futurizzante insita nell'uomo, Rousseau non è stato in grado di decifrare la reale missione dell'umanità e, in preda al sentimento, si è limitato a proporre un anacronistico ritorno ai *saturnia regna*.

³⁰⁶ Il presente diventa mero "punto di passaggio" in tensione verso il futuro intenzionato e reso possibile dalla prassi dell'umanità unitaria.

³⁰⁷ Riemerge qui la già rievocata convinzione fichtiana secondo cui Rousseau, a prescindere dai suoi errori teorici, agì e pensò sempre in buona fede, nel tentativo di giovare all'umanità.

³⁰⁸ Anche in questo caso, Fichte semplifica e mistifica il pensiero di Rousseau. Il Ginevrino, infatti, non desiderava, banalmente, un ritorno a un ipotetico stato di natura originario. Si proponeva, piuttosto, il ristabilimento di una società sottratta all'alienazione subentrata con la civiltà e finalmente in grado di affermare la poliedrica

gamma dei valori umani. Del resto, Rousseau non mirava a contrapporre la natura e la cultura – secondo la lettura che ne dà qui Fichte –, ma, piuttosto, aspirava a integrarle armonicamente.

³⁰⁹ In altri termini, per Fichte, l'errore teorico commesso da Rousseau sta nell'aver pensato di poter risolvere le contraddizioni del presente tornando al passato e non invece superandole in direzione di un futuro diverso e migliore, in cui i bisogni e la cultura fossero finalmente disciplinati dalla ragione, in quell'equilibrio tra sfera razionale e sfera sensibile che, come si è visto, Fichte assume come *telos* dell'avanzamento dell'umanità.

³¹⁰ Fichte sta qui profetizzando un avvenire in cui i bisogni del genere umano potranno essere completamente soddisfatti, superando la penuria a cui il sistema mercatistico condanna impietosamente parte dell'umanità.

³¹¹ Già nel 1787 il pensatore olandese Frans Hemsterhuis, in *Alexis ou l'âge d'or*, aveva proiettato nel futuro l'età dell'oro; e analogamente anche Goethe aveva prospettato una possibilità di questo tipo, nel *Tasso* (vv. 995 ss.).

³¹² È qui compendiata, in una formula, la differenza tra Fichte e Rousseau: mentre per il secondo lo stato di natura è situato nel passato, e più precisamente agli albori della storia, per il primo esso è invece collocato nel futuro e, in quanto tale, richiede un immenso dispendio di sforzi per essere raggiunto. In questo modo, *per genus proximum et differentiam specificam* rispetto a Rousseau, Fichte chiarisce ulteriormente la propria posizione circa la missione dell'uomo e dell'intellettuale.

³¹³ Non è chiaro quale sia il “luogo adeguato” a cui Fichte allude in questo passaggio. È certo, però, che nella successiva *Bestimmung des Menschen* (1800) ampio spazio sarà dedicato alla tematizzazione della differenza tra la prospettiva di chi scorge nel passato il *telos* dell'intero processo storico e chi invece intende il corso storico in maniera “rettilenea” e, di conseguenza, “futuro-centrica”, ravvisando nell'avvenire la mèta del tragitto.

³¹⁴ Fichte riprende qui, sotto traccia, la “dottrina della scienza” e la sua idea della natura come funzionale all'opera prassistica dell'Io.

³¹⁵ Per Fichte, Rousseau – confinando l'uomo nello stato di natura – rimuove il problema della libertà dell'agire, la quale si dispiega appunto nell'uscita dallo stato di natura e nel superamento ininterrotto delle contraddizioni che l'uomo stesso, nel suo avanzare, sempre da capo pone dinanzi a sé, secondo la dialettica tra *Ich* e *nicht-Ich* su cui è costruita la *Wissenschaftslehre*.

³¹⁶ Fichte si riferisce qui al libro *Genesi* dell'Antico Testamento, II, 16-17: "e l'Eterno Iddio diede all'uomo questo comandamento: 'mangia pure liberamente del frutto d'ogni albero del giardino; ma del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangiare; perché, nel giorno che tu ne mangerai, per certo morrai'".

³¹⁷ Risuonano qui, ancora una volta, le parole della narrazione biblica: "tu lavorerai la terra con il sudore della tua fronte, e partorirai con dolore".

³¹⁸ Fichte si riferisce qui al libro *Genesi* dell'Antico Testamento, III, 17-19: "all'uomo disse: 'poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero, di cui ti avevo comandato: non ne devi mangiare, maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai!'".

³¹⁹ Anche qui risuona la polemica di Fichte contro Rousseau, incapace di tematizzare la prassi come soluzione alle aporie del presente. Se Fichte scorge la terapia alla peccaminosità dell'epoca nella prassi trasformatrice sporgente sul futuro, Rousseau opta invece per il disincanto e, dunque, per il rimpianto di un passato definitivamente trascorso.

³²⁰ Anche per Fichte, come per Hegel, il negativo è insieme anche positivo, se contestualizzato nell'economia processuale dell'intero. Rousseau, invece, scorge solo il lato negativo del dolore, poiché non ragiona dialetticamente.

³²¹ Fichte, commentando Rousseau, si richiama implicitamente alla propria filosofia della storia, delineata nelle precedenti *Vorlesungen* (soprattutto nella terza e nella quarta) e incentrata sull'idea che ogni uomo, tramite il proprio agire di ente razionale, può operare attivamente in vista dell'avanzamento dell'umanità tutta, secondo quell'infinito miglioramento asintotico che costituisce, come si è visto, il *telos* della storia in quanto tale. È la prassi umana a rendere possibile il compimento del *telos* della storia.

³²² In questa formula Fichte compendia, in modo cursorio, la fonte dell'errore teorico di Rousseau: questi ha colto in maniera estremamente precisa la sofferenza dell'umanità e i suoi difetti, ma non ha avuto fiducia nelle capacità umane di superare le contraddizioni né ha creduto nella possibilità della prassi umana di cambiare lo stato di cose e di accordarlo con i principi della ragione.

³²³ Vi è qui un evidente elogio di Rousseau, per il quale Fichte mai nascose le sue simpatie e a cui dedica per intero questa lezione conclusiva, nel tentativo di svilupparne in positivo gli spunti più efficaci.

³²⁴ Fichte si riferisce qui, verosimilmente, ai protagonisti della *Nuova Eloisa*, Giulia e Saint-Preux. Pur traviati dalla passione, quei due amanti restano inspiegabilmente sempre virtuosi. Ciò accade perché in Rousseau – come sottolinea Fichte – non si dà una chiara distinzione tra passione e virtù, essendo la vera guida dell'uomo il sentimento.

³²⁵ Fichte allude qui alla teoria rousseauiana dell'educazione negativa, delineata nell'*Emilio*: il maestro non deve insegnare, ma solamente preparare le condizioni affinché il giovane Emilio possa apprendere da sé, in completa autonomia. Anche in questo caso, la premessa del discorso rousseauiano è l'originaria bontà dell'uomo: il male deriva dalla società e dalla corruzione in essa implicata.

³²⁶ *Quod erat demonstrandum*: in Rousseau manca la prassi dell'umanità come soluzione alle contraddizioni albergate nel presente.

³²⁷ Rousseau è, per Fichte, un pensatore paradigmatico soprattutto perché, come si è sottolineato, si oppone risolutamente alla peccaminosità della sua epoca, cui pure non è in grado di prospettare una concreta terapia centrata sulla prassi umana.

³²⁸ L'intero confronto con la posizione di Rousseau porta Fichte, in questa chiusa della quinta lezione, a riprendere il tema decisivo dell'agire come soluzione ai dilemmi dell'epoca: solo con l'azione, con la prassi trasformatrice diventa possibile trasformare la realtà e farla coincidere, in un futuro sempre asintoticamente rinviato (e dunque tale da mantenere illimitatamente attivi gli sforzi umani e la prassi), con i principi della ragione. Qualora venissero meno la prassi e la fiducia nelle capacità umane di cambiare il mondo, allora l'alternativa sarebbe tra l'accettazione irriflessa del proprio tempo come intrascendibile o, secondo il modello di Rousseau, il ritorno al passato dello stato di natura (ossia la consapevole rinuncia a ogni passione progettuale).

³²⁹ Come già si diceva, la critica dell'esistente deve dare vita a una conseguente prassi trasformatrice, pena la neutralizzazione della critica stessa (del tutto ineffettuale se non sfociante nell'azione concreta).

³³⁰ Ennesimo elogio della prassi, in perfetta coerenza con il dettato della *Wissenschaftslehre*. L'idea della trasformabilità del mondo

ad opera della prassi dell'umanità si fonde qui con la convinzione che il compito dell'umanità consista in un ininterrotto perfezionamento.

³³¹ L'infinità del compito morale e dello sforzo racchiude interamente la grandezza dell'uomo: sono gli scettici a scorgere in ciò una vana fatica sisifea, poiché il segreto motore dello scetticismo è la pigrizia, l'inerzia, la rassegnata accettazione dell'esistente nella sua datità.

BIBLIOGRAFIA

1. *Repertori bibliografici*

- H.M. Baumgartner – W.G. Jacobs, *J.G. Fichte-Bibliographie*, Frommann, Stuttgart 1968.
- S. Doyé, *J.G. Fichte-Bibliographie (1968-1993)*, Rodopi, Amsterdam 1993.
- G.U. Gabel, *Fichte. Ein Verzeichnis westeuropäischen und nordamerikanischen Hochschulschriften, 1885-1980 (Bibliographien der Philosophie, 9)*, Gemini, Köln 1985.
- S. Lampenscherf, *J.G. Fichte Bibliographie*, Wuppertal 1989.
- L. Pareyson, *Bibliografia essenziale*, nel capitolo su Fichte della *Grande Antologia Filosofica*, XVII, Marzorati, Milano 1971, pp. 886-902.

2. *Opere principali di Fichte*

- Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Königsberg 1792 (2° edizione accresciuta 1793).
- Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede*, Heliopolis, senza specificazione dell'anno di uscita (Danzig 1793).
- Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, senza specificazione del luogo di pubblicazione (Danzig 1793) (il secondo fascicolo 1794).
- Recensione all'*Aenesidemus* di G.E. Schulze, in "Allgemeine Literatur-Zeitung", 11 e 12, febbraio 1794.
- Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, Weimar 1794.
- Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Leipzig 1794.
- Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, Jena und Leipzig 1794.

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, Jena und Leipzig 1795.

Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Jena und Leipzig 1796-1797.

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, in "Philosophisches Journal" 1797-1798 (V, 1 e 4; VI, 1; VII, 1).

Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, Jena und Leipzig 1798.

Die Bestimmung des Menschen, Berlin 1800.

Der geschlossne Handelstaat, Tübingen 1800.

Sonnerklärer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, Berlin 1801.

Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Berlin 1806.

Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit, Berlin 1806.

Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre, Berlin 1806.

Reden an die deutsche Nation, Berlin 1808.

Die Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt, Berlin 1810.

3. Edizioni di raccolte di opere

Sämmtliche Werke, a cura di I.H. Fichte, 8 voll., Berlin 1845-1846 [ristampe: Leipzig 1924, Berlin 1965].

Nachgelassene Werke, a cura di I.H. Fichte, 3 voll., Bonn 1834-1835 [ristampe: Leipzig 1924, Berlin 1962].

Werke. Auswahl in sechs Bänden, a cura di F. Medicus, 6 voll., Leipzig 1908-1912: i primi cinque volumi apparvero presso l'editore Eckhardt, mentre il sesto volume fu pubblicato dall'editore Meiner, che per ben due volte (1912-1914 e 1920) fece ristampare tutta quanta la raccolta. Nel 1922 comparve una seconda edizione corretta. Da ultimo, nel

1962 si ebbe una ristampa a cura della *Wissenschaftliche Buchgesellschaft* di Darmstadt.

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, a cura di R. Lauth – H. Jacob (dopo la scomparsa di Jacob, subentrò come curatore H. Gliwitzky) – F. Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ss. L'edizione, che circola ancora oggi, è ripartita nella maniera che segue: I. *Opere*; II. *Scritti postumi*; III. *Lettere*; IV. *Copie di lezioni*.

4. *Epistolario*

Briefwechsel, a cura di H. Schulz, 2 voll., Leipzig 1925; seconda edizione accresciuta, ivi 1930; ristampa anastatica Olms, Hildesheim 1967.

Briefe, a cura di M. Buhr, Reclam, Leipzig 1962; seconda edizione accresciuta, ivi 1986.

Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel, a cura di I.H. Fichte – K.F.A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856.

Fichte-Schelling Briefwechsel, a cura di W. Schulz, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968.

4. *Rilevanti edizioni di scritti o gruppi di scritti*

R. Lauth, *Vierzehn Rezensionen J.G. Fichtes aus dem Jahre 1788*, in "Kant Studien", 1968, pp. 5-61.

Staatsphilosophische Schriften, a cura di H. Schulz – R. Strecker, Leipzig 1919, seconda edizione 1925.

Schriften aus den Jahren 1790-1800, a cura di H. Jacob, secondo volume [il solo uscito], Berlin 1937.

Versuch einer Kritik aller Offenbarung, a cura di H.-J. Verweyen, Meiner, Hamburg 1983.

Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution, a cura di R. Schottky, Meiner, Hamburg 1973.

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794). Grundlage der

- gesamnten Wissenschaftslehre (1794-1795). Studententextausgabe*, a cura di R. Lauth – H. Jacob, Frommann, Stuttgart 1969.
- Von den Pflichten der Gelehrten*, a cura di R. Lauth – H. Jacob – P.K. Schneider, Meiner, Hamburg 1971.
- Wissenschaftslehre Nova Methodo, Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798-1799*, a cura di E. Fuchs, Meiner, Hamburg 1982.
- Die Schriften zu J.G. Fichte's Atheismus-Streit*, a cura di H. Lindau, München 1912.
- Appellation an das Publikum. Dokumente zum Atheismusstreit 1798-1799*, a cura di W. Röhr, Reclam, Leipzig 1987.
- Der geschlossne Handelsstaat*, a cura di H. Hirsch, Meiner, Hamburg 1979.
- Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801-1802*, a cura di R. Lauth – P.K. Schneider, Meiner, Hamburg 1977.
- Erste Wissenschaftslehre von 1804*, aus dem Nachlass hrsg. von H. Gliwitzky, Kohlhammer, Stuttgart 1969.
- Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, a cura di R. Lauth – J. Widmann, Meiner, Hamburg 1975.
- Wissenschaftslehre 1804. Wahrheits- und Vernunftlehre. 1-15 Vortrag*, a cura di W. Janke, Klostermann, Frankfurt am Main 1966.
- Die Prinzipien der Gottes- Sitten- und Rechtslehre*, a cura di R. Lauth, Meiner, Hamburg 1986.
- Wissenschaftslehre 1805*, aus dem Nachlass hrsg. von H. Gliwitzky, Meiner, Hamburg 1984.
- Die Anweisung zum seligen Leben*, a cura di H.-J. Verweyen, Meiner, Hamburg 1983.
- Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, a cura di H. Riehl, 2 voll., Jena 1928-1929.
- Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss (1810)*, a cura di G. Schulte, Klostermann, Frankfurt am Main 1976.

5. Studi generali

- R. Adamson, *Fichte*, Books for Library, Freeport 1969.
- M.C. Altman, *Idealism is the Only Possible Philosophy. Systematicity and the Fichtean Fact of Reason*, in "Idealistic Studies", n. 31 (2002), pp. 1-31.
- C. Asmuth (a cura di), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Pa, Amsterdam 1997.
- C. Asmuth, *Johann Gottlieb Fichte*, in *Grosses Werklexikon der Philosophie*, a cura di F. Volpi, I, Stuttgart 1999, pp. 483-484.
- C. Asmuth, *Kant und Fichte – Fichte und Kant*, Rodopi, Amsterdam 2009.
- S. Bacin, *Fichte a Schulpforta (1774-1780)*, Guerini, Milano 2003.
- P. Baumanns, J.G. *Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Alber, Freiburg i.Br – München 1990.
- J. Beeler-Port, *Verklärung des Auges: Konstruktionsanalyse der ersten Wissenschaftslehre J.G. Fichtes von 1804*, Lang, Bern 1997.
- A. Bertinetto, *L'essenza dell'empiria: saggio sulla prima Logica trascendentale di J.G. Fichte (1812)*, Loffredo, Napoli 2001.
- A. Bertinetto (a cura di), *Leggere Fichte*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009.
- A. Bertinetto, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano 2010.
- M.H. Böhm, *Natur und Sittlichkeit bei Fichte*, Niemeyer, Halle 1914.
- B. Bourgeois, *L'idéalisme de Fichte*, PUF, Paris 1968.
- B. Bourgeois, *Le vocabulaire de Fichte*, Ellipses, Paris 2000.
- D. Breazeale – T. Rockmore (a cura di), *Fichte: Historical Contexts, Contemporary Controversies*, Humanities, Highlands 1994.

- D. Breazeale – T. Rockmore, *New Perspectives on Fichte*, Humanities, Highlands 1996.
- D. Breazeale – T. Rockmore (a cura di), *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Humanity Books, New York 2001.
- D. Breazeale – T. Rockmore, *New essays on Fichte's later Jena Wissenschaftslehre*, Northwestern University Press, Illinois 2002.
- D. Breazeale – T. Rockmore (a cura di), *After Jena. New Essays on Fichte's Later Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston 2008.
- D. Breazeale – T. Rockmore, *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Rodopi, Amsterdam 2010.
- A. Bugliani, *La storia della coscienza in Fichte, 1794-1798*, Guerini, Milano 1998.
- M. Buhr, *Der Übergang von Fichte zu Hegel*, Akademie, Berlin 1965.
- M. Buhr, *Zur Geschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie. Bacon, Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Reclam, Leipzig 1972.
- N. Campagna, *Il linguaggio dei filosofi: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, La Città del Sole, Napoli 1998.
- P. Carabellese, *Fichte*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. XV (1932), pp. 218-221.
- G. Cecchinato, *Fichte und das Problem einer Ästhetik*, Ergon, Würzburg 2009.
- C. Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Sansoni, Firenze 1975.
- C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- A. Ciria, *Fichte en 1804-1806. Arrebatado y Entrega*, in "Themata. Revista de Filosofía", n. 13 (1995), pp. 121-155.
- A. Ciria, *Die Problematisierung als Grundcharakter des Wissens in J.G. Fichtes Wissenschaftslehre 1811*, in "Fichte-Studien", n. 15 (1999), pp. 105-118.
- E. Colomer, *El idealismo. Fichte, Schelling y Hegel*, Herder, Barcelona 1986.

- K. Crone, *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur "Wissenschaftslehre nova methodo"*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005.
- J. Cruz Cruz, *Fichte: la subjetividad como manifestación del absoluto*, EUNSA, Pamplona 2003.
- C. De Pascale, *Fichte und die Aufklärung*, Olms, Hildesheim 2004.
- G. De Ruggiero, *L'età del romanticismo*, Laterza, Bari 1943, pp. 179-285.
- G.V. Di Tommaso, *L'immaginazione trascendentale nel primo Fichte*, in "Il Pensiero", n. 26 (1985), pp. 71-95.
- P.P. Druet, *L'"Anstoss" fichtéen: essai d'élucidation d'une métaphore*, in "Revue philosophique de Louvain", n. 70 (1972), pp. 384-392.
- P.P. Druet, *Fichte*, Presses Universitaires de Namur, Paris 1977.
- G. Durante, *Gli epigoni di Kant*, Sansoni, Firenze 1943.
- F. Fabbianelli, *Antropologia trascendentale e visione morale del mondo: il primo Fichte e il suo contesto*, Guerini, Milano 2000.
- F. Ferraguto, *Filosofare prima della filosofia: il problema dell'introduzione alla dottrina della scienza di J.G. Fichte*, Olms, Hildesheim 2010.
- F. Fischbach, *Fichte et Hegel: la reconnaissance*, PUF, Paris 1999.
- M. Franken, *Transzendente Theorie der Einheit und systematische Universalontologie: Studien zur Kategorienlehre Kants und Fichtes*, Rodopi, Amsterdam 1993.
- A. Gargano, *L'idealismo tedesco: Fichte, Schelling, Hegel*, La Città del Sole, Napoli 1998.
- H. Girndt, *Fichte in Geschichte und Gegenwart*, Rodopi, New York 2003.
- J.-C. Goddard, *Fichte, 1801-1813, l'émancipation philosophique*, PUF, Paris 2003.

- G. Granata, *Fichte, Schelling, Hegel*, Alpha Test, Milano 2005.
- P. Grosos, *Système et subjectivité. Étude sur la signification et l'enjeu du concept de système: Fichte, Hegel, Schelling*, Vrin, Paris 1996.
- M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 voll., Paris 1930 [ristampa anastatica in unico volume presso Olms, Hildesheim 1982].
- M. Gueroult, *Études sur Fichte*, Olms, Hildesheim 1974 [e inoltre Aubier-Montaigne, Paris 1977].
- K. Hammacher, *Transzendente Theorie und Praxis: Zugänge zu Fichte*, Rodopi, Amsterdam 1996.
- M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997.
- H. Heimsoeth, *Fichte*, München, 1923 [ristampato presso Kraus, Nendeln-Liechtenstein 1973].
- F. Heine, *Freiheit und Totalität: zum Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit bei Fichte und Hegel*, Bouvier, Bonn 1980.
- D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1967.
- E. Husserl, *Fichte e l'ideale di umanità: tre lezioni*, a cura di F. Rocci, ETS, Pisa 2006.
- D. Julia, *Fichte. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, PUF, Paris 1964.
- D. Julia, *Fichte. La question de l'homme et la philosophie: la philosophie de Fichte expliquée à la lumière du grand exposé de la "Théorie de la science" de 1804*, L'Harmattan, Paris 2000.
- F. Ike, *Das Gefühl in seiner Funktion für die menschliche Erkenntnis bei Jacobi, Fichte und Schelling*, Wissenschaftlicher Verlag, Berlin 1998.
- D. Köhler, *Die Einbildungskraft und das Schematismusproblem. Kant, Fichte, Heidegger*, in "Fichte-Studien", n. 13 (1997), pp. 19-34.

- H. Kollias, *Positing/Hovering: the Early Romantic Reading of Fichte*, in "Pli: The Warwick Journal of Philosophy", n. 10 (2000), pp. 127-140.
- M.-J. Königsson-Montain, *Hegel et l'histoire de la philosophie. La critique de Fichte dans l'écrit sur la "Difference"*, in "Les études philosophiques", n. 2 (1993), pp. 179-190.
- M. Kossler, *Phantasie und Einbildungskraft. Zur Rolle der Einbildungskraft bei Fichte und Solger*, in "Fichte-Studien", n. 21 (2003), pp. 163-181.
- F. Kraemer, *Parallelen zwischen Maimon und dem fruehen Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 9 (1997), pp. 275-290.
- E. Kraus, *Der Systemgedanke bei Kant und Fichte*, Liebning, Wuerzburg 1971.
- D. Krishna, *Fichte: the Forgotten Philosopher*, in "Journal of Indian Council of Philosophical Research", n. 19 (2002), pp. 29-36.
- F. Kuhne, *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte*, Meiner, Hamburg 2007.
- A.W. Lamb, *Fichte's "Introductions" as Introductions to Certainly*, in "Idealistic Studies", n. 27 (1997), pp. 193-215.
- A. Langewand, *Die Fichte-Lektuere des jungen Herbart (1796-1798)*, in "Fichte-Studien", n. 12 (1997), pp. 273-284.
- A. Langewand, *Ueber die Schwierigkeit, Erziehung als Aufforderung zur Selbsttaetigkeit zu begreifen*, in "Zschr. f. Paedagogik", n. 49 (2003), pp. 274-290.
- C. Larmore, *Una teoria dell'io, della sua instabilità e della libertà dello spirito*, in "La Società degli Individui", n. 3 (1998), pp. 5-20.
- R. Lauth, *Der Begriff der Geschichte nach Fichte*, in "Philosophisches Jahrbuch", n. 72 (1965), pp. 353-384.
- R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, K. Alber, München 1975.
- R. Lauth, *Ueber Fichtes Lehrtätigkeit in Berlin von Mitte 1799*

- bis Anfang 1805 und seine Zuhörerschaft*, in "Hegel-Studien", n. 15 (1980), pp. 9-50.
- R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, Guida, Napoli 1986.
- R. Lauth, *La costituzione trascendentale dell'esperienza sociale*, in "Humanitas", 1989, pp. 682-698.
- R. Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Ars Una, Neuried 1994.
- R. Lauth, *Kann Schellings Philosophie von 1804 als System bestehen? Fichtes Kritik*, in "Kant-Studien", n. 85 (1994), pp. 48-77.
- R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà: interpretazioni di Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Guerini, Milano 1996.
- R. Lauth, *Con Fichte, oltre Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Trauben, Torino 2004.
- A.J. La Vopa, *Fichte: the Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- A. Lazzari, *Fichtes Entwicklung von der zweiten Auflage der Offenbarungskritik bis zur Rezeption von Schulzes "Aenesidemus"*, in "Fichte-Studien", n. 9 (1997), pp. 181-196.
- X. Léon, *La philosophie de Fichte. Ses rapports avec la conscience contemporaine*, Paris 1902.
- X. Léon, *Fichte*, in *La Grande Encyclopédie*, t. XVII (1893), pp. 407-409.
- N.G. Limnatis, *German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling, and Hegel*, Springer, Dordrecht 2008.
- J.H. Loewe, *Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnisse ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza*, Stuttgart 1862 [ristampato presso Olms, Hildesheim 1976].
- R. Look, *Gefuehl und Realitaet. Fichtes Auseinandersetzung mit Jacobi in der "Grundlage der Wissenschaft des Praktischen"*, in "Fichte-Studien", n. 10 (1997), pp. 219-237.

- R. Look, *Fichtes Wechselwirkung und der implizite Hoerer der "Wissenschaftslehre nova methodo"*, in "Fichte-Studien", n. 16 (1999), pp. 68-89.
- R. Look, *Das Bild des absoluten Seins beim fruehen und spaeten Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 17 (2000), pp. 83-103.
- R. Look, *Das Schweben des absoluten Wissens. Zur Logik der Einbildungskraft in Fichtes Wissenschaftslehre von 1801/02*, in "Fichte-Studien", n. 20 (2003), pp. 117-133.
- V. López Domínguez, *Fichte (1762-1814)*, Ediciones del Orto, Madrid 1993.
- L. Eley, *Fichte, Schelling, Hegel: operative Denkwege im "Deutschen Idealismus"*, Ars Una, Neuried 1995.
- W.M. Martin, *Idealism and Objectivity. Understanding Fichte's Jena Project*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- F. Medicus, *J.G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen*, Berlin 1905.
- B. Minnigerode, *Die transzendentalen Kategoriensysteme von Kant und von Fichte*, Die Blaue Eule, Essen 2003.
- J.-P. Mittmann, *Das Prinzip der Selbstgewissheit: Fichte und die Entwicklung der nachkantischen Grundsatzphilosophie*, Hanstein, Bodenheim 1993.
- F. Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- G. Noci, *Fichte, Schelling, Hegel*, IES, Torino 1969.
- P.L. Oesterreich – H. Traub, *Der ganze Fichte: die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschliessung der Welt*, Kohlhammer, Stuttgart 2006.
- L. Pareyson, *La deduzione del finito nella prima dottrina della scienza di Fichte*, in "Filosofia", n. 1 (1950), pp. 13-40.
- L. Pareyson, *Fichte*, Edizioni di Filosofia, Torino 1950 [seconda edizione accresciuta, con il titolo *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976].
- A. Philonenko, *L'oeuvre de Fichte*, Vrin, Paris 1984.
- A. Philonenko, *Qu'est-ce que la philosophie? Kant et Fichte*, Vrin, Paris 1991.

- A. Philonenko, *La destination du jeune Fichte*, Vrin, Paris 2008.
- S. Portier, *Fichte et le dépassement de la "chose en soi" (1792-1799)*, L'Harmattan, Paris 2006.
- S. Portier, *Fichte, philosophe du Non-Moi. Faut-il croire en l'existence d'un monde extérieur*, L'Harmattan, Paris 2010.
- C. Renouvier, *Fichte*, in *Encyclopédie Nouvelle*, t. V (1845), pp. 288-296.
- J.L. Rodríguez García, *Introducciones a Fichte*, Pórtico, Zaragoza 1982.
- P. Rohs, *Johann Gottlieb Fichte*, Beck, München 1991.
- M. Roy, *La doctrine de la science de Fichte: idéalisme spéculatif et réalisme pratique*, L'Harmattan, Paris 2010.
- M. Runze, *Fichte*, Berlin 1914.
- J. Sallis, *Spacings of Reason and Imagination in Texts of Kant, Fichte, Hegel*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- T.S. Santoro, *Sobre a fundamentação do conhecimento: Fichte e a intuição intelectual*, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Lisboa 2009.
- F.S. Scribner, *Matters of Spirit. J.G. Fichte and the Technological Imagination*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2010.
- A. Schurr, *Philosophie als System bei Fichte Schelling und Hegel*, Frommann, Stuttgart 1974.
- S. Sedgwick (a cura di), *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- H. Seidel, *Johann Gottlieb Fichte zur Einführung*, Junius, Hamburg 1997.
- V. Serrano, *Metafísica y filosofía transcendental en el primer Fichte*, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia 2004.
- M.J. Siemek, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, Hamburg 1984.

- M. Stange, *Antinomie und Freiheit. Zum Projekt einer Begründung der Logik im Anschluß an Fichtes "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"*, Mentis, Paderborn 2010.
- J. Stolzenberg, *Zum Theorem der Selbstvernichtung des absoluten Wissens in Fichtes Wissenschaftslehre von 1801*, in "Fichte-Studien", n. 17 (2000), pp. 127-140.
- J. Tejada, *Acción y conocimiento en el Fichte de Jena*, Hergué Editorial, Huelva 2002.
- I. Thomas-Fogiel, *Découvrez Fichte. Réflexion et argumentation*, Vrin, Paris 2004.
- I. Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation: étude sur Fichte*, Vrin, Paris 2000.
- X. Tiliette, *Fichtes Erfindung der Wissenschaftslehre*, in "Fichte-Studien", n. 9 (1996), pp. 1-16.
- X. Tiliette, *Note critique sur l'idéalisme allemand. Fichte et Schelling*, in "Archives de Philosophie", n. 63 (2000), pp. 705-712.
- M. Tokada, *Vergleich der Fichteschen Anerkennungslehre mit der Hegelschen*, in "Fichte-Studien", n. 18 (2000), pp. 85-101.
- R.R. Torres Filho, *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura, em Fichte*, Editora Ática, São Paulo 1975.
- H. Traub, *J.G. Fichtes Populärphilosophie 1804-1806*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1992.
- H. Traub, *Fichte und seine Zeit*, Rodopi, Amsterdam 2003.
- M.G. Vater, *The Construction of Nature "Through a Dark, Unreflected Intuition"*, in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 1-11.
- H. Verweyen, *In der Falle zwischen Jacobi und Hegel. Fichtes Bestimmung des Menschen (1800)*, in "Freiburger Zsch. f. Philos. u. Theologie", n. 48 (2001), pp. 381-400.
- L. Vincenti, *Pratique et réalité. Dans les philosophies de Kant et de Fichte*, Kime, Paris 1997.

- J. Widmann, *Johann Gottlieb Fichte. Einführung in seine Philosophie*, De Gruyter, Berlin 1982.
- A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982.
- B. Wulf, *Beiträge zum Verständnis der Philosophie des deutschen Idealismus mit besonderer Berücksichtigung von Kant, Fichte und Hegel*, Freies Geistesleben, Stuttgart 1964.
- M. Wundt, *J.G. Fichte*, Stuttgart 1927 [ristampato presso Frommann, Stuttgart 1976].
- B. Zehnpfennig, *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte. Ein Strukturvergleich des Platonischen "Charmides" und Fichtes "Bestimmung des Menschen"*, Alber, Muenchen 1987.
- G. Zöller, *Neuere Resultate der Fichte-Forschung*, in "Philosophischer Literaturanzeiger", n. 49 (1996), pp. 389-394.
- G. Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy: the Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- G. Zöller, *Einheit und Differenz von Fichtes Theorie des Wollens*, in "Philosophisches Jahrb.", n. 106 (1999), pp. 430-440.
- G. Zöller, *The Flowering of Idealism. Johann Gottlieb Fichte*, in R.H. Popkin (a cura di), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York 1999, pp. 524-528.
- G. Zöller, *Denken und Wollen beim spaeten Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 17 (2000), pp. 183-298.
- G. Zöller, *L'assoluto e il suo fenomeno. La ricezione di Schelling da parte del tardo Fichte*, in "Giornale Critico di Filosofia Italiana", n. 23 (2003), pp. 238-253.
- G. Zöller, *Fichte lesen*, Frommann, Stuttgart 2005.
- G. Zöller – H.G. von Manz, *Grundbegriffe in Fichtes Spätwerk*, Rodopi, Amsterdam 2009.

- “Rivista di filosofia”, 1914, fascicolo 5.
- “Archives de philosophie”, 1962, fascicoli 3-4.
- “Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschaft- und Sprachwissenschaftliche Reihe”, 1962, JJg. XI, pp. 679-786.
- “The Philosophical Forum”, 1987-1988, nn. 2-3, intitolato *Fichte and Contemporary Philosophy*, a cura di A.J. Mandt.
- “Revue de Théologie et de Philosophie”, 1991, n. 3, intitolato *Approches de Fichte*.
- “Archives de philosophie”, 1992, fascicolo 2.
- Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geburtstag J.G. Fichtes*, a cura di M. Buhr, Akademie Verlag, Berlin 1962.
- Erneuerung der Transzendentalphilosophie in Anschluss an Kant und Fichte. R. Lauth zum 60. Geburtstag*, a cura di K. Hammacher – A. Mues, Frommann, Stuttgart 1979.
- Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, a cura di K. Hammacher, Meiner, Hamburg 1981.
- Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, a cura di A. Mues, Meiner, Hamburg 1989.

6. Studi biografici

- I.H. Fichte, *J.G. Fichtes Leben und litterarischer Briefwechsel*, 2 voll., Sulzbach 1830-1831 [seconda edizione, accresciuta, Leipzig 1862].
- L. Noack, *J.G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, Leipzig 1862.
- F. Medicus, *Fichtes Leben*, Leipzig 1911, edizione definitiva Leipzig 1922.
- X. Léon, *Fichte et son temps*, 3 voll., Colin, Paris 1922-1927, ristampato 1954-1959.
- W.G. Jacobs, *J.G. Fichte*, Rowolt, Reinbeck bei Hamburg 1984.

Per quel che concerne i giudizi, le critiche, la ricezione da parte dei contemporanei di Fichte, disponiamo oggi della silloge curata da E. Fuchs (in sei volumi e sette tomi) intitolata *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, Frommann, Stuttgart 1978-1992 (il cui quinto volume racchiude una fondamentale *Fichte-Chronik*). Per quel che invece riguarda il nesso filosofico e umano tra Fichte e Schelling, resta imprescindibile il primo volume di F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, a cura di H. Fuhrmans, Bouvier, Bonn 1962.

7. Sulla Wissenschaftslehre

- C. Amadio, *Logica della relazione politica: uno studio su "La dottrina della scienza" (1794/5) di J.G. Fichte*, Giuffrè, Milano 1998.
- F. Aschoff, *Zwischen äußerem Zwang und innerer Freiheit. Fichtes Hauslehrer-Erfahrungen und die Grundlegung seiner Philosophie*, in "Fichte-Studien", n. 9 (1997), pp. 27-45.
- C. Asmuth, *Fichtes Theorie des Ich in der Königsberger Wissenschaftslehre von 1807*, in "Fichte-Studien", n. 17 (2000), pp. 269-282.
- P. Baumanns, *Fichtes ursprüngliches System: sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Frommann, Stuttgart 1972.
- C.F. Böhme, *Commentar über und gegen den ersten Grundsatz der Fichtischen Wissenschaftslehre*, Altenburg 1802.
- R. Brandt, *Fichtes Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in "Kant-Studien", 1978, pp. 67-89.
- M. Brüggem, *Fichtes Wissenschaftslehre. Das System in den seit 1801-1802 entstandenen Fassungen*, Meiner, Hamburg 1979.
- F. Buzzi, *Libertà e sapere nella "Grundlage" (1794-1795) di J.G. Fichte. Sviluppi fichtiani del problema deduttivo kantiano*, Morcelliana, Brescia 1984.
- C. Cesa, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992.

- C. Cesa, *Der Begriff "Trieb" in den Frühschriften von J.G. Fichte*, in *Kant und sein Jahrhundert (Gedenkschrift Tonelli)*, P. Lang Verlag, Frankfurt a.M. 1993, pp. 165-185.
- U. Claesges, *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-1795*, Nijhoff, Den Haag 1794.
- W. Class et alii, *Kommentar zu Fichtes "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"*, Rodopi, Amsterdam 2004.
- G. Cogliandro, *Note sulla prima e seconda introduzione alla Wissenschaftslehre (1797)*, in "Archivio di filosofia", n. 68 (2000), pp. 311-322.
- M.V. D'Alfonso, *Strategien zur Widerlegung des Skeptizismus in Fichtes Wissenschaftslehre 1804, Zweiter Vortrag*, in "Fichte-Studien", n. 20 (2003), pp. 167-179.
- M.V. D'Alfonso, *Vom Wissen zur Weisheit: Fichtes Wissenschaftslehre*, Rodopi, Amsterdam 2005.
- A. Denker, *Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophischen Anfänge Heideggers*, in "Fichte-Studien", n. 13 (1997), pp. 35-49.
- G.V. Di Tommaso, *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nel primo Fichte*, Japadre, L'Aquila 1986.
- J. Drechsler, *Fichtes Lehre vom Bild*, Kohlhammer, Stuttgart 1955.
- P.P. Druet, *L'Anstoss fichtéen: essai d'élucidation d'une métaphore*, in "Revue philosophique de Louvain", 1972, pp. 384-392.
- E. Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein [...] bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Dinter, Köln 1986.
- G. Duso, *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Argalia, Urbino 1974.
- E. Eidam, *Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der "Wissenschaftslehre" von 1794*, in "Fichte-Studien", n. 10 (1997), pp. 191-208.
- E. Eidam, *Die Identität von Ideal- und Realgrund im Begriff der Wirksamkeit. Fichtes Begründung des kritischen*

- Idealismus und ihr Problemzusammenhang*, in "Fichte-Studien", n. 21 (2003), pp. 29-44.
- C.C. Everett, *Fichte's Science of Knowledge*, Chicago 1884.
- H.-P. Falk, *Der Philosophiebegriff in Fichtes später Wissenschaftslehre*, in "Fichte-Studien", n. 12 (1997), pp. 365-373.
- D. Ferrer, *Der Begriff der Existenz und der Gang der Wissenschaftslehre 1805*, in "Fichte-Studien", n. 17 (2000), pp. 259-267.
- D. Ferrer, *Die pragmatische Argumentation in Fichtes Wissenschaftslehre 1801-1802*, in "Fichte-Studien", n. 20 (2003), pp. 133-144.
- F. Fischbach, *Fichte et les deux sources de l'idéalisme allemand*, in "Études Germaniques", n. 56 (2001), pp. 5-29.
- S. Furlani, *L'ultimo Fichte: il sistema della "Dottrina della scienza" negli anni 1810-1814*, Guerini, Milano 2004.
- M. Garten, *Fichtes Wissenschaftslehre vor der aktuellen Diskussion um die Letzbegründung*, in "Fichte-Studien", n. 13 (1997), pp. 173-189.
- J.-C. Goddard, *Fichte. Assise fondamentale de la doctrine de la science (1795)*, Ellipses, Paris 1999.
- J.-C. Goddard – A. Schnell (a cura di), *L'être et le phénomène. La "Doctrine de la science" de 1804 de J.G. Fichte*, Vrin, Paris 2009.
- M. Goetze, *Das praktische Ich in der "Wissenschaftslehre" und in der frühromantischen Philosophie des Lebens*, in "Fichte-Studien", n. 19 (2002), pp. 137-147.
- K. Hammacher, *Der Begriff des Wissens bei Fichte*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 1968, pp. 345-368.
- K. Hammacher, *La dialectique en transition de Kant à Fichte*, in M. Régnier (a cura di), *L'héritage de Kant*, Beauchesne, Paris 1982, pp. 97-117.
- K. Hammacher, *Die Vollendung der Wissenschaftslehre in einer Affektenlehre. Eine ungenutzte Chance*, in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 379-396.

- W. Hartkopf, *Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 1967, pp. 173-207.
- L.P. Hickey, *Fichte's Critique of Dogmatism. The Modern Parallel*, in "The Philosophical Forum", n. 35 (2004), pp. 65-81.
- T.P. Hohler, *Imagination and Reflexion: Intersubjectivity. Fichte's Grundlage of 1794*, Nijhoff, Den Haag 1982.
- C.K. Hunter, *Der Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früher angewandter praktischer Philosophie*, Hain, Meisenheim 1973.
- H. Holz, *Die Struktur der Dialektik in den Frühschriften von Fichte und Schelling*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 1970, pp. 71-90.
- J. Hyppolite, *L'idée de la doctrine de la science et le sens de son evolution chez Fichte*, in *Etudes sur l'histoire de la philosophie en homage a Martial Gueroult*, Fischbacher, Paris 1964, pp. 93-108 [ripubblicato in Id., *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Paris 1971, I, pp. 32-52].
- F. Inciarte, *Transzendente Einbildungskraft. Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des transzendentalen Idealismus*, Bouvier, Bonn 1970.
- M. Ivaldo, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987.
- W.G. Jacob, *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bouvier, Bonn 1967.
- W. Janke, *Fichte. Sein und Reflexion*, De Gruyter, Berlin 1970.
- M. Jiménez-Redondo, *Der Begriff des Grundes in Fichtes Wissenschaftslehre*, in "Fichte-Studien", n. 10 (1997), pp. 299-316.
- M. Jiménez-Redondo, *Logos und Erscheinung des Absoluten bei Fichtes Wissenschaftslehre 1805*, in "Fichte-Studien", n. 20 (2003), pp. 185-199.
- D. Julia, *La question de l'homme et le fondement de la philosophie*, Aubier, Paris 1964.

- S. Jürgensen, *Die Wissenschaftslehre als System der unvollendeten Vollendung*, in "Fichte-Studien", n. 16 (1999), pp. 19-38.
- W. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*, Berlin 1902 [ristampa anastatica presso Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968].
- E. Kiss, *Anmerkungen zu Fichtes Begriff der Nation*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", n. 2 (1995), pp. 189-196.
- E. Kiss, *Zur Fichte-Darstellung in Hegels "Differenzschrift"*, in "Fichte-Studien", n. 12 (1997), pp. 247-256.
- R.F. Koch, *Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins. Ihre Entwicklung von den "Eignen Meditationen" 1793 bis zur "Neuen Bearbeitung der Wissenschaftslehre" 1800*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1989.
- R. Lauth, *Le problème de l'interpersonnalité chez Fichte*, in "Archives de Philosophie", luglio-dicembre 1962, pp. 325-344.
- R. Lauth, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Pustet, München 1965.
- R. Lauth, *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Meiner, Hamburg 1984.
- R. Lauth, *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, Steiner, Wiesbaden 1987.
- R. Lauth, *Philosophie et prophétie*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", n. 101 (1995), pp. 85-116.
- R. Lauth, *Descartes' und Fichtes Konzeption der Begründung des Wissens. Erich Heintel zum 80. Geb.*, in "Wiener Jahrb. f. Philos.", n. 26 (1995), pp. 61-76.
- R. Lauth, *Leibniz im Verstaendnis Fichtes*, in "Kant-Studien", n. 87 (1996), pp. 396-422.
- C. Lotz, *Sehnsuechtiges Sein. Anmerkungen zu Fichte und Husserl*, in "Fichte-Studien", n. 22 (2003), pp. 155-170.
- E. Luft, *Problemas de metodo na filosofia de Fichte*, in "Veritas", n. 47 (2002), pp. 223-235.

- J. Manzana Martínez de Marañón, *El Absoluto y su "apariencia" absoluta según la Doctrina del saber de J.G. Fichte del año 1812*, in "Scriptorium Victoriense", 1964, pp. 241-280.
- A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, Sansoni, Firenze 1948.
- W. Metz, *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Frommann, Stuttgart 1991.
- W. Metz, *La genesi della coscienza reale nella "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" di Fichte*, in "Teoria. Rivista di Filosofia", n. 14 (1994), pp. 21-53.
- W. Metz, *Der oberste Deduktionsgrund der Sittlichkeit. Fichtes Sittenlehre von 1798 in ihrem Verhaeltnis zur Wissenschaftslehre*, in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 147-159.
- W. Metzger, *Untersuchungen zur Sitten- und Rechtslehre Kants und Fichtes*, Winter, Heidelberg 1912.
- H. Minobe, *Das Absolute in der Wissenschaftslehre von 1804*, in "Fichte-Studien", n. 17 (2000), pp. 163-168.
- J.-P. Mittmann, *Tathandlung und absolutes Subjekt*, in "Philosophisches Rundschau", n. 40 (1993), pp. 274-290.
- F. Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1979.
- F. Moiso, *Il nulla e l'assoluto. La Wissenschaftslehre del 1805 e "Philosophie und Religion"*, in "Annuario filosofico", 1988, pp. 179-245.
- F. Moiso, *Unità e identità nel tardo Fichte*, in *L'uno e i molti*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 371-404.
- F. Moiso, *"Wille" und "Willkür" in Fichte*, in "Revue Internationale de Philosophie", n. 49 (1995), pp. 5-38.
- K. Nagasawa, *Eine neue Möglichkeit der Philosophie nach der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"*, in "Fichte-Studien", n. 10 (1997), pp. 115-123.
- P. Naulin, *Philosophie et communication chez Fichte*, in "Revue Internationale de Philosophie", n. 23 (1969), pp. 410-441.

- F. Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1990.
- W. Nikolschoff, *Das Problem des Bösen bei Fichte*, Pohle, Jena 1898.
- M. Oesch, *Das Handlungsproblem. Ein systemgeschichtlicher Beitrag zur ersten Wissenschaftslehre Fichtes*, Gerstenberg, Hildesheim 1981.
- L. Pareyson, *L'estetica di Fichte*, a cura di C. Amadio, Guerini, Milano 1997.
- L. Pareyson, *Die Wahl der Philosophie nach Fichte*, in AA.VV., *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, Pustet, Muenchen 1964, pp. 30-60.
- A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris 1968.
- H. Radermacher, *Fichte und das Problem der Dialektik*, in "Studium Generale", 1968, pp. 475-502.
- H. Radermacher, *Fichtes Begriff des Absoluten*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1970.
- I. Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Nova Methodo*, Vrin, Paris 1993.
- G. Rametta, *Le strutture speculative della dottrina della scienza: il pensiero di J.G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995.
- M. Richir, *Le rien et son apparence: fondements pour la phénoménologie (Fichte, "Doctrina de la science" 1794/95)*, Ousia, Bruxelles 1979.
- P. Salvucci, *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling*, Argalia, Urbino 1963.
- P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia, Urbino 1963.
- P. Salvucci, *La costruzione dell'idealismo. Fichte*, Quattroventi, Urbino 1984.
- F. Schick, *Die Rolle des Gefuehls in der Genese des Bewusstseins. Ueberlegungen zu Hegel und Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 331-349.

- I. Schindler, *Reflexion und Bildung in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794*, Schwann, Düsseldorf 1966.
- U. Schlösser, *Entzogenes Sein und unbedingte Evidenz in Fichtes Wissenschaftslehre 1804*, in "Fichte-Studien", n. 20 (2003), pp. 145-161.
- W.H. Schrader, *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes*, Frommann, Stuttgart 1972.
- W.H. Schrader, *Etica autonoma – etica dell'autonomia. Sulla relazione tra etica e antropologia in J.G. Fichte*, in "Giornale critico della filosofia italiana", n. 70 (1991), fasc. II, pp. 161-177.
- W.H. Schrader, *Coscienza morale e realtà secondo J.G. Fichte*, in "Aquinas", n. 39 (1996), pp. 275-289.
- W.H. Schrader, *Konstruktion versus Unmittelbarkeit. Zum Verhaeltnis von Philosophie und Leben bei J.G. Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 367-377.
- H. Schüttler, *Anmerkungen zu Fichtes "Philosophie der Freimaurerei"*, in "Quatuor Coronati", n. 31 (1994), pp. 133-143.
- K. Schuhmann, *Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umrisse. Zu Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 und 1810*, Nijhoff, Den Haag 1968.
- G. Schulte, *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1971.
- W. Schulz, *Johann Gottlieb Fichte: Vernunft und Freiheit*, Neske, Pfullingen 1962.
- I. Schüssler, *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1972.
- G.J. Seidel, *Fichte and German Idealism: the Heideggerian Reading*, in "Idealistic Studies", n. 28 (1998), pp. 63-69.
- E. Severino, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1960.
- L. Siep, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Alber, Freiburg i.Br. 1970.

- A.K. Soller, *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1984.
- G. Stelli, *La ricerca del fondamento: il programma filosofico dell'idealismo tedesco nello scritto di Fichte "Sul concetto della dottrina della scienza"*, Guerini, Milano 1995.
- J. Stolzenberg, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986.
- V. Verra, *Il secondo centenario della "Dottrina della scienza" di Fichte*, Bardi, Roma 1995.
- W. Weischedel, *Der fruehe Fichte: Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Frommann, Stuttgart 1973 [ma prima edizione 1939].
- P. Welsen, "Ein sehr wunderliches Ding, sehr wunderbar dargestellt" – Die transzendente Apperzeption bei Kant, Fichte und Schopenhauer, in "Schopenhauer-Jahrb.", n. 78 (1997), pp. 31-61.
- A.G. Widfeuer, *Vernunft als Epiphaenomen der Naturkausalitaet. Zu Herkunft und Bedeutung des urspruenglichen Determinismus J.G. Fichtes*, in "Fichte-Studien", n. 9 (1997), pp. 62-82.
- J. Widmann, *La structure interne de la Wissenschaftslehre du 1804*, in "Archives de Philosophie", n. 3-4 (1962), pp. 371-387.
- J. Widmann, *Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach J.G. Fichtes Wissenschaftslehre 1804/2*, Meiner, Hamburg 1977.
- F. Witzleben, *Wer weiss? Eine Re-Interpretation der Theorie der Handlung und des Wissens in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794*, in "Fichte-Studien", n. 20 (2003), pp. 89-105.

8. Morale ed etica

- C. Amadio, *Morale e politica nella "Sittenlehre" (1798) di J.G. Fichte*, Giuffrè, Milano 1991.

- C. Asmuth – W. Metz (a cura di), *Die Sittenlehre J.G. Fichtes: 1798-1812*, Rodopi, Amsterdam 2006.
- U. Baumann, *Fichte in Berlin: spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis*, Wehrhahn, Hannover 2006.
- C. Binkelman, *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel*, De Gruyter, Berlin 2007.
- G. Cogliandro, *La dottrina morale superiore di J.G. Fichte. L'“Etica 1812” e le ultime esposizioni della dottrina della scienza*, Guerini, Milano 2005.
- E. Düsing, *Autonomie, soziale Heteronomie, Theonomie. Fichtes Theorie sittlicher Individualität*, in “Fichte-Studien”, n. 8 (1995), pp. 59-85.
- E. Düsing, *Strukturmodelle des Selbstbewusstseins. Ein systematischer Entwurf*, in “Fichte-Studien”, n. 7 (1995), pp. 7-26.
- E. Düsing, *Individuelle und soziale Bildung der Ich-Identität. Fichtes Konzeption im Horizont moderner Alternativen*, in “Fichte-Studien”, n. 11 (1997), pp. 113-132.
- E. Düsing, *Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen*, in “Fichte-Studien”, n. 18 (2000), pp. 19-48.
- H.M. Emrich, *Identität und Versprechen*, in “Fichte-Studien”, n. 6 (1994), pp. 179-193.
- H.M. Emrich, *Interpersonalität und Gefühl*, in “Fichte-Studien”, n. 11 (1997), pp. 301-315.
- H.M. Emrich, *Subjektivität und Interpersonalität in J.G. Fichtes Transzendentalphilosophie und ihre Bedeutung fuer die Gegenwartsreflexion*, Muenchen 1999 (Dissertazione dottorale).
- F. Fabbianelli, *Impulsi e libertà: psicologia e trascendentale nella filosofia pratica di J.G. Fichte*, Pantograf, Genova 1998.
- L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- L. Fonnesu, *Metamorfosi della libertà nel “Sistema di etica”*, in

- “Giornale critico della filosofia italiana”, n. 17 (1997), pp. 30-46.
- P. Franks, *The Discovery of the Other: Cavell, Fichte and Skepticism*, in “Common Knowledge”, n. 5 (1996), pp. 72-105.
- H. Freyer, *Das Material der Pflicht. Eine Studie über Fichtes spätere Sittenlehre*, in “Kant-Studien”, 1920, pp. 114-155.
- H. Freyer, *Über Fichtes Machiavelli-Aufsatz*, Hirzel, Leipzig 1936.
- E. Fuchs, *Fichte a Berlino, 1800-1814. Un filosofo che pensa e agisce*, in “Rivista di Storia della Filosofia”, n. 57 (2002), pp. 429-444.
- J.-C. Goddard (a cura di), *Fichte: le moi et la liberté*, PUF, Paris 2000.
- G. Gurwitsch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen 1924 [ristampato presso Olms, Hildesheim 1984].
- G. Gurwitsch, *Kant et Fichte, interprètes de Rousseau*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, n. 76 (1971), pp. 385-405.
- F. von Heereman, *Selbst und Bild: zur Person beim letzten Fichte (1810-1814)*, Rodopi, Amsterdam 2010.
- M. Ivaldo, *Il problema del male in Fichte*, in “Verifiche”, XVIII, 1989, pp. 401-419.
- M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Milano 1992.
- M. Ivaldo, *Fichte zu Jacobi in der ersten Transzendentalen Logik von 1812*, in “Fichte-Studien”, n. 14 (1998), pp. 107-119.
- M. Ivaldo, *Die systematische Position in der Ethik nach der “Wissenschaftslehre nova methodo” und der “Sittenlehre” nach 1798*, in “Fichte-Studien”, n. 16 (1999), pp. 237-271.
- M. Ivaldo – A. Masullo, *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Guerini, Milano 1995.
- W.G. Jacobs, *Trieb als sittliches Phänomen: eine Untersuchung*

- zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte, Bouvier, Bonn 1967.
- D. James, *Fichte's Social and Political Philosophy: Property and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- W. Janke, *Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundformen vom Kant bis Marx*, Gruyter, Berlin 1977.
- D. Julia, *Fichte, la philosophie ou la conquête de la liberté*, L'Harmattan, Paris 2002.
- R. Lauth, *Il cuore della concezione pratica di Fichte*, in "Annuario filosofico", n. 18 (2002), pp. 103-116.
- V. López Domínguez, *Fichte: acción y libertad*, Ediciones Pedagógicas, Madrid 1995.
- M. Marcuzzi (a cura di), *Fichte, la philosophie pratique*, Publications de l'université de Provence, Aix en Provence 2008.
- A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986.
- E. Opocher, G.A. *Fichte e il problema della individualità*, CEDAM, Padova 1944.
- A. Perrinjaquet, *Intuition intellectuelle et conscience morale dans la phase de la Wissenschaftslehre nova methodo*, in "Fichte-Studien", n. 16 (1999), pp. 151-165.
- M. Potepa, *Das Problem der transzendentalen Freiheit in semantischer Formulierung*, in "Fichte-Studien", n. 10 (1997), pp. 273-283.
- M. Riccio, *La legge morale kantiana come legge dello Stato di natura nei primi scritti politici di Fichte*, in "Archivio di storia della cultura", n. 11 (1998), pp. 107-129.
- U. Richli, *Das Wir in der späten Wissenschaftslehre*, in "Fichte-Studien", n. 12 (1997), pp. 351-363.
- H. Schmitz, *Die entfremdete Subjektivität. Von Fichte zu Hegel*, Bouvier, Bonn 1992.
- W.H. Schrader, *Etica autonoma – Etica dell'autonomia. Sulla relazione tra etica ed antropologia in J.G. Fichte*, in

- "Giornale critico della filosofia italiana", 1991, pp. 161-177.
- G.J. Seidel, *Activity and Ground: Fichte, Schelling, and Hegel*, Olms, Hildesheim 1976.
- M.J. Siemek, *Fichtes und Hegels Konzept der Inter-subjektivität*, in "Fichte-Studien", n. 23 (2003), pp. 57-75.
- L. Siep, *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.
- S. Sorrentino, *L'altro nella filosofia di Fichte e di Schleiermacher*, Sansoni, Firenze 1986.
- J.A. Taber, *Transformative Philosophy: a Study of Sankara, Fichte, and Heidegger*, Sri Satguru, Delhi 1992.
- X. Tilliette, *Fichte. La science de la liberté*, Vrin, Paris 2003.
- J.L. Villacañas Berlang, *Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Sintesis, Madrid 2001.
- L. Vincenti, *Éducation et liberté: Kant et Fichte*, PUF, Paris 1992.
- R.R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, State University Press, New York 1992.
- G. Zöller, *Praktische Philosophie in Fichtes Spätwerk*, Rodopi, Amsterdam 2006.

9. *Politica, diritto e società*

- AA. VV., *Fichte: idéalisme, politique et histoire. Actes du colloque organisé par le Centre Alpin de Philosophie Allemande*, Université Pierre Mendès France, Grenoble 2003.
- C. Amadio, *Fichte e la dimensione estetica della politica: a partire da "Sullo spirito e la lettera nella filosofia"*, Guerini, Milano 1994.
- C. Amadio, *La rappresentanza nel "Diritto naturale" di Fichte*, in "Trimestre", n. 2 (1997), pp. 207-232.
- C. Amadio, *Die Logik der politischen Beziehung*, in "Fichte-Studien", n. 24 (2003), pp. 103-111.

- R. Aris, *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815*, Russel & Russel, New York 1965 [seconda edizione].
- S. Azzaro, *Politica e storia in Fichte*, Jaca Book, Milano 1993.
- S. Azzaro, *Sul pensiero politico-giuridico di G.A. Fichte*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 4.75 (1998), pp. 139-151.
- M. Barbero Santos, *Concepto de la pena en el primer Fichte*, Complutense, Madrid 1996.
- V. Basch, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris 1927.
- Z. Batscha, *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1970.
- Z. Batscha – R. Saage (a cura di), *Friedensutopien: Kant, Fichte, Schlegel, Görres*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979.
- M. Baur – F. Neuhouser, *Fichte: Foundations of Natural Right*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- H.-J. Becker, *Fichtes Idee der Nation und das Judentum: den vergessenen Generationen der jüdischen Fichte-Rezeption*, Rodopi, Amsterdam 2000.
- E. Bello (a cura di), *Filosofía y Revolución. Estudios sobre la Revolución Francesa y su recepción filosófica*, Universidad de Murcia, Valencia 1991.
- D. Bergner, *Neue Bemerkungen zu J.G. Fichte: Fichtes Stellungnahme zur nationalen Frage*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1957.
- J.K. Bluntschli, *Geschichte der neueren Staatswissenschaft*, München 1881 [terza edizione].
- B. Bongiovanni – L. Guerri (a cura di), *L'albero della rivoluzione. Le interpretazioni della rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 1989.
- M. Boucher, *La révolution de 1789 vue par les écrivains allemands ses contemporains*, Didier, Paris 1954.

- B. Bourgeois, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx*, PUF, Paris 1990.
- J. Bouveresse, *L'achèvement de la révolution copernicienne et le dépassement du formalisme: la théorie du droit naturel "réel" de Fichte*, in "Cahiers pour l'analyse", 1967, pp. 101-138.
- J. Braun, *Freiheit, Gleichheit, Eigentum: Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J.G. Fichtes*, Mohr, Tübingen 1991.
- D. Breazeale – T. Rockmore, *Rights, Bodies, and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, Ashgate, Burlington 2006.
- M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die französische Revolution und die ursprüngliche Philosophie Fichtes*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1965.
- M. Buhr, *Vernünftige Geschichte. Zum Denken über Geschichte in der klassischen deutschen Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 1986.
- M. Buhr (a cura di), *Französische Revolution und klassische deutsche Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 1990.
- M. Buhr – D. Losurdo, *Fichte. Die französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin 1991.
- M. Buhr, *Ragione e rivoluzione nella filosofia classica tedesca*, Istituto Italiano per gli studi filosofici, Napoli 1992.
- A. Buoso, *Il Machiavelli nel concetto del Fichte. Con in appendice la traduzione del saggio fichtiano "Su Machiavelli scrittore"*, Castion, Portogruaro 1920.
- C. Cesa, *Alle origini della concezione "organica" dello Stato: le critiche di Schelling a Fichte*, in "Rivista critica di storia della filosofia", n. 24 (1969), pp. 135-147.
- C. Cesa, *Fichte, i romantici, Hegel*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. IV, 2, diretta da L. Firpo, UTET, Torino 1975.
- C. Cesa, *Diritto e diritto penale in J.G. Fichte. A proposito di*

- un libro recente*, in "Studi senesi", XCVI (III serie, XXXIII), 1984, pp. 508-517.
- C. Cesa, *Tra libertà e sicurezza. Un caso esemplare: J.G. Fichte*, in "Teoria politica", 1985, pp. 73-93.
- J. Clam, *Qu'est-ce que faire violence? Intersubjectivité, corporéité et violabilité la personne dans le Fondament du droit naturel (1796) de Fichte*, in "Archives de Philosophie du Droit", n. 40 (1996), pp. 348-389.
- L. Clerici, *Le Idee economico-sociali di Fichte*, Modena 1900.
- J.M. Coll, *Fichte i les ètiques del discurs*, in "Comprendre. Revista Catalana de Filosofia", n. 1 (1999), pp. 71-87.
- C. D'Alessandro, *La virtù e l'intelletto. L'educazione nei diari e negli aforismi di Fichte*, Anicia, Roma 2005.
- O. Dann, *Die "Bestimmung des Gelehrten" in der Gesellschaft*, in P. Alter – W.J. Mommsen – T. Nipperdey (a cura di), *Geschichte und politisches Handeln. Studien zu europäischen Denkern der Neuzeit*, Klett, Stuttgart 1985, pp. 102-127.
- C. De Pascale, *Droit à la vie. Nature et travail chez J.G. Fichte*, in "Archives de philosophie", 1988, pp. 597-612.
- C. De Pascale, *Etica e diritto: la filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Il Mulino, Bologna 1995.
- C. De Pascale, *Vivere in società, agire nella storia: libertà, diritto, storia in Fichte*, Guerini, Milano 2001.
- C. De Pascale (a cura di), *Die Vernunft ist praktisch: Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*, Duncker & Humblot, Berlin 2003.
- C. De Pascale, *Fichte und die Gesellschaft*, in "Fichte-Studien", n. 24 (2003), pp. 95-102.
- P. Dobouchet, *Philosophie et doctrine du droit chez Kant, Fichte et Hegel*, L'Harmattan, Paris 2005.
- M. Domingo Centeno, *El derecho a la libertad en Johann Gottlieb Fichte*, Universidad Complutense, Madrid 1993.
- P.P. Druet, *La politisation de la métaphysique idéaliste. Le cas de Fichte*, in "Revue philosophique de Louvain", 1974, pp. 678-711.

- P. Dubouchet, *Philosophie et doctrine du droit chez Kant, Fichte et Hegel*, L'Harmattan, Paris 2005.
- G. Duso, *Patto sociale in Fichte e nella critica hegeliana al diritto naturale*, Centro Stampa Palazzo Maldura, Padova 1984.
- G. Duso, *La rappresentazione e l'arcano dell'idea*, in "Il Centauro", settembre-dicembre 1985, pp. 35-70.
- G. Duso, *Logica e aporie della rappresentanza tra Kant e Fichte*, in "Filosofia politica", 1987, pp. 31-55.
- G. Duso, *Libertà e Stato in Fichte. La teoria del contratto sociale*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 273-309.
- G. Duso – G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca: politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Angeli, Milano 2000.
- G. Duso, *La philosophie politique de Fichte. De la forme juridique à la pensée de la pratique*, in "Les études philosophiques", n. 1 (2001), pp. 49-66.
- K. Eibl (a cura di), *Französische Revolution und deutsche Aufklärung*, numero monografico di "Aufklärung", Jg. 1, 1986, Heft 2.
- A. Elkan, *Die Entdeckung Machiavellis in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, in "Historische Zeitschrift", XXIII, 1919, pp. 427-458.
- H.C. Engelbrecht, *J.G. Fichte: a Study of His Political Writings with Special Reference to His Political Nationalism*, New York 1933 [ristampato presso AMS Press, New York 1968].
- Y. Estes, *Society, Embodiment and Nature in J.G. Fichte's Practical Philosophy*, in "Social Philosophy Today", 2004, pp. 123-134.
- I. Fetscher, *Die politische Philosophie des "deutschen Idealismus"*, in *Handbuch der politischen Ideen*, a cura di I. Fetscher – H. Münkler, vol. 4, Piper, München 1985.
- L. Ferry, *Sur la distinction du droit et de l'éthique dans la première*

- re philosophie de Fichte*, in "Archives de philosophie du droit", 1981, pp. 287-301.
- L. Ferry, *Philosophie Politique*, 2 voll., PUF, Paris 1986-1987.
- I.H. Fichte, *Die philosophischen Lehre von Recht, Staat und Sitte [...] von der Mitte des 18. Jhdts bis zur Gegenwart*, Leipzig 1850.
- L. Fonnesu, *Diritto, lavoro e "Stände": il modello di società di I.G. Fichte*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 1985, pp. 51-76.
- L. Fonnesu, *La società concreta. Considerazioni su Fichte e Hegel*, in "Daimon. Revista de filosofia", n. 9 (1994), pp. 231-248.
- L. Fonnesu, *L'ideale dell'estinzione dello Stato in Fichte*, in "Rivista di Storia della Filosofia", n. 2 (1996), pp. 257-270.
- W. Förster, *Fichte in Berlin*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", XXXV, 1987, pp. 790-799.
- M. Gawlina, *Grundlegung des Politischen in Berlin. Fichtes späte Demokratie-Theorie in ihrer Stellung zur Antike und Moderne*, Duncker & Humblot, Berlin 2002.
- M. Gawlina, *Verhalten als Synthesis von Recht und Gesinnung. Zur (virtuellen) Auseinandersetzung zwischen Kant, Fichte und Hegel*, in "Fichte-Studien", n. 24 (2003), pp. 85-95.
- M. Giubilato, *Rivoluzione, costituzione e società nel Fichte del '93*, in AA. VV., *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno*, De Donato, Bari 1979, pp. 103-138.
- B. Giuliano, *Il primato d'un popolo. Fichte e Gioberti*, Battiato, Catania 1916.
- J.-C. Goddard – J. Rivera de Rosales (a cura di), *Fichte et la politique*, Polimetrica, Monza 2008.
- M. Guérout, *Fichte et la Révolution française*, in "Revue Philosophique de la France et de l'Etranger", n. 128 (1939), pp. 226-320.
- H. Günther (a cura di), *Die französische Revolution. Berichte und Deutungen deutscher Schriftsteller und Historiker*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1985.

- T. Harada, *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik: Korporatismus von Fichte, Müller und Hegel*, Duncker und Humblot, Berlin 1989.
- A. Honneth, *La necessità trascendentale dell'intersoggettività. Sul secondo teorema del saggio sul diritto naturale di Fichte*, in "Rivista di Filosofia", n. 89 (1998), pp. 213-238.
- V. Iannuzzi, *La filosofia morale e giuridica di Fichte*, Spadafora, Salerno 1948.
- Y. Irie, *Dialektik und Entschluss bei Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 5 (1993), pp. 93-106.
- M. Ivaldo, *Il sistema del diritto di Fichte. Per una rilettura del "Fondamento del diritto naturale"*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 1987, pp. 580-605.
- J.E. Jalbert, *Habermas, Fichte and the Question of Technological Determinism*, in "American Catholic Philosophical Quarterly", n. 70 (1996), pp. 209-218.
- W. Janke, *Anerkennung. Fichtes Grundlegung des Rechtsgrundes*, in "Kant-Studien", 1991, pp. 197-218.
- W. Janke, *Die Dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus: Schelling, Hegel und Fichtes Ungeschriebene Lehre*, Rodopi, Amsterdam 2009.
- M. Kahlo *et alii* (a cura di), *Fichtes Lehre von Rechtsverhältnis*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992.
- U. Krautkramer, *Staat und Erziehung: Begründung öffentlicher Erziehung bei Humboldt*, Berchmans Verlag, München 1979.
- O. Lahbib, *De Husserl à Fichte. Liberté et réflexivité dans le phénomène*, L'Harmattan, Paris 2009.
- G. Lebholz, *Fichte und der demokratische Gedanke. Ein Beitrag zur Staatslehre*, Freiburg i.Br. 1921.
- V.E. López-Domínguez, *Individuo y Comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano*, in "Daimon. Revista de Filosofía", n. 11 (1994), pp. 139-154.
- D. Losurdo, *Fichte, la resistenza antinapoleonica e la filosofia classica tedesca*, in "Studi storici", 1983, pp. 189-216.

- D. Losurdo, *Fichte e la questione nazionale tedesca*, in "Cenobio", n. 2 (1994), pp. 93-111.
- C. Luporini, *Fichte e la destinazione del dotto*, in "Società", 1946, pp. 639-666, 1947, pp. 193-216.
- M. Maesschalck, *Fichte and the National Question*, in "Archives de philosophie", n. 59 (1996), pp. 355-380.
- M. Maesschalck, *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique*, Peeters, Louvain 1996.
- M. Maesschalck, *Communauté morale, convictions communes et temporalité. De Fichte à Rorty*, in "Études Germaniques", n. 56 (2001), pp. 61-81.
- G. Maggiore, *Fichte. Studio critico sul filosofo del nazionalismo socialista*, Città di Castello 1921.
- D. Martyn, *Borrowed Fatherland. Nationalism and 2003 Language Purism in Fichte's Addresses to German Nation*, in "The German Review", n. 72 (1997), pp. 303-315.
- A. Masullo, *La comunità come fondamento: Fichte, Husserl, Sartre*, Libreria Scientifica, Napoli 1965.
- J.R. Medina Cepero, *Fichte a través de los "Discursos a la nación alemana"*, Ediciones Apóstrofe, Barcelona 2001.
- F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, 1908; tr. it. *Cosmopolitismo e stato nazionale*, Firenze 1930.
- J.-C. Merle, *Fichte's Economic Philosophy and the Current Debate Concerning Distributive Justice*, in "Daimon. Revista de Filosofia", n. 9 (1994), pp. 259-273.
- J.-C. Merle, *Notrecht und Eigentumstheorie im Naturrecht, bei Kant und bei Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 41-61.
- W. Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1917 [ristampato presso Scientia, Aalen 1966].
- M. Mori, *La ragione delle armi. Guerra e conflitto nella filosofia classica tedesca*, Il Saggiatore, Milano 1984.

- N. Nomer, *Fichte and the Ideal of Liberal Socialism*, in "Journal of Political Philosophy", n. 13 (2005), pp. 53-73.
- F. Oncina Coves, *La criteriología fichteana del derecho. Corporeidad y Eforato*, in "Estudios filosoficos", n. 118 (1992), pp. 475-522.
- F. Oncina Coves, *Para la paz perpetua de Kant y el fundamento del derecho naturale de Fichte: encuentros y desencuentros*, in "Daimon", n. 9 (1994), pp. 313-339.
- E. Orrei, J.A. *Fichte e i discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, Bari 1948.
- R. Pallavidini, *Proudhon, Fichte, Marx e la Rivoluzione francese*, in "Filosofia", n. 51 (2000), pp. 3-34.
- W. Pannenberg, *Fichte e la metafisica dell'infinito*, in "Humanitas", n. 45 (1990), pp. 765-780.
- T. Papadopoulos, *Die Theorie des Eigentum bei J.G. Fichte*, Ars Una, München 1993.
- L. Perego, *L'idealismo etico di Fichte e il socialismo contemporaneo. Per una religione socialista*, Formiggini, Modena 1911.
- A. Philonenko, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin, Paris 1968.
- A. Poggi, *Il valore morale della Massoneria secondo Fichte*, Coenobium, Lugano 1914.
- A. Punzi, *Il dominio della comunicazione e la comunità assente: riflessioni filosofico-giuridiche su Adorno e Fichte*, Giappichelli, Torino 1998.
- A. Punzi, *L'intersoggettività originaria. La fondazione filosofica del diritto nel primo Fichte*, Bulzoni, Roma 1991.
- I. Radrizzani (a cura di), *Fichte lecteur de Machiavel. Un nouveau Prince contre l'occupation napoléonienne*, Schwabe, Base 2006.
- G. Ragonesi, *I Precursori delle idealità nazionali: Fichte, Mickiewicz, Poerio, Mazzini, Dante Alighieri*, Roma 1923.
- G. Rametta, "Deutschland oder Europa": *Fichte e la nazione tedesca*, in "Filosofia politica", n. 1 (2003), pp. 23-37.

- A. Ravà, *Diritto e Stato nella morale idealistica*, CEDAM, Padova 1950.
- A. Renaut, *Fichte et la révolution française*, in *La révolution française dans la pensée européenne*, a cura di D. Schulthess – P. Muller, Presses Académiques de Neuchâtel, 1989, pp. 35-53.
- A. Renaut, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUF, Paris 1986.
- A. Renaut, *Qu'est-ce que le droit? Aristote, Wolff et Fichte*, Vrin, Paris 1992.
- M. Riedel, *Fichtes zweideutige Umkehr der naturrechtlichen Begriffsbildung*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 1977, pp. 5-18.
- W. Roscher, *Geschichte der Nationalökonomie in Deutschland*, München 1874.
- E. Schenkel, *Individualität und Gemeinschaft: der demokratische Gedanke bei J.G. Fichte*, Spicker, Dornach 1987.
- P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 1987.
- G. Schmoller, *J.G. Fichte. Eine Studie aus dem Gebiete der Ethik und der Nationalökonomie*, 1865 [poi ricompreso nella raccolta *Zur Litteraturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften*, Leipzig 1888].
- R. Schottky, *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jhd.*, Dissertation, München 1962.
- R. Schottky, *La "Grundlage des Naturrechts" de Fichte et la philosophie politique de l'Aufklärung*, in "Archives de Philosophie", XXV (1962), pp. 441-485.
- W.H. Schrader, *L'État et la société dans la Grandlage des Naturrechts de 1796*, in "Archives de Philosophie", 1976, pp. 177-195.
- J. Schurr, *Zur "Bestimmung des Gelehrten" nach der späten Wissenschaftslehre Fichtes*, in "Vierteljahrsschrift fuer wissenschaftliche Paedagogik", n. 65 (1989), pp. 426-440.

- S.M. Shell, *Organizing the State. Transformations of the Body Politic in Rousseau, Kant and Fichte*, in "Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism", n. 2 (2004), pp. 49-75.
- G. Silvano, *Fichte e Machiavelli*, in "Critica storica", 1984, pp. 177-195.
- G. Silvano, *Sulla storia del machiavellismo. Fichte lettore di Machiavelli*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 1984, pp. 490-510.
- G. Solari, *L'idealismo sociale del Fichte*, in "Rivista di Filosofia", 1942, pp. 141-181 [poi ricompreso in Id., *Studi storici di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1949, pp. 281-313].
- R. Strecker, *Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie*, Meiner, Leipzig 1916-1917.
- C. Strube, *Heideggers Wende zum Deutschen Idealismus. Die Interpretation der "Wissenschaftslehre" von 1794*, in "Fichte-Studien", n. 13 (1997), pp. 51-64.
- P.R. Sweet, *Fichte and the Jews. A Case of Tension between Civil Rights and Human Rights*, in "German Studies Review", n. 16 (1993), pp. 37-48.
- U. Thiele, *Distributive Gerechtigkeit und demokratischer Staat: Fichtes Rechtslehre von 1796 zwischen vorkantischem und kantischem Naturrecht*, Duncker & Humblot, Berlin 2002.
- H. v. Treitschke, *Fichte et l'idée nationale*, in "Revue Française d'Histoire des Idées Politiques", n. 14 (2001), pp. 379-408.
- S. Turro, *De la Grundlage a la Nova Methodo: la intersubjectivitat*, in "Comprendre. Revista Catalana de Filosofia", n. 3 (2001), pp. 43-52.
- T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte*, Editori Riuniti University Press, Roma 2012.
- C.E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, 2 voll., Manchester 1925.
- V. Verra, *La rivoluzione francese nel pensiero tedesco dell'epoca*, Edizioni di Filosofia, Torino 1969.

- H.-J. Verweyen, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Alber, Freiburg 1975.
- A. Verzar, *Das autonome Subjekt und der Vernunftstaat: eine [...] Untersuchung zu Fichtes "Geschlossenem Handelstaat"*, Bouvier, Bonn 1979.
- G. Vlachos, *Fédéralisme et raison d'état dans la pensée internationale de Fichte*, Pedone, Paris 1948.
- K. Vorländer, *Fichte, Hegel und der Sozialismus*, Cassirer, Berlin 1920.
- N. Wallner, *Fichte als politischer Denker*, Halle a.S. 1926.
- G.A. Walz, *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes*, Berlin-Grunewald 1928.
- M. Weber, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, Tübingen 1900.
- F. Weber, *Verfassungsschutz als Demokratiefuersorge? Zur Theorie eines Verfassungswaechters bei Fichte, Sieyès und Constant*, in "Der Staat", n. 44 (2005), pp. 112-139.
- B. Willms, *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen 1967.
- W. Windelband, *Fichtes Idee des deutschen Staates*, Tübingen 1921.
- A.W. Wood, *Kant and Fichte on Right, Welfare and Economic Redistribution*, in "Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus", n. 2 (2004), pp. 77-101.
- R. Zaczyk, *Das Strafrecht in der Rechtslehre J.G. Fichtes*, Duncker & Humblot, Berlin 1981.
- E. Zeller, *Fichte als Politiker*, in "Historische Zeitschrift", 1860, pp. 1-35.

10. Religione

- C. Asmuth, *Wissenschaft und Religion. Perspektivität und Absolutes in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, in "Fichte-Studien", n. 8 (1995), pp. 345-354.

- C. Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1999.
- G. Bader, *Mitteilung gottlichen Geistes als Aporie der Religionslehre J.G. Fichtes*, Mohr, Tübingen 1975.
- M. Barale, *Il Dio ragionevole. Percorsi etici e ontoteologici del primo idealismo tedesco*, ETS, Pisa 1992.
- H.M. Baumgartner, *Sur la conception de Dieu dans la philosophie transcendente. Remarques relatives à la Querelle de l'athéisme de 1798 à 1799*, in "Archives de Philosophie", 1968, pp. 531-555.
- E. Brito, *Fichte et la mystique chrétienne*, in "Nouvelle Revue Théologique", n. 124 (2002), pp. 193-217.
- E. Brito, *Fichte et le Nouveau Testament*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses", n. 78 (2002), pp. 79-107.
- E. Brito, *La jésuslogie de Fichte*, in "Revue Théologique de Louvain", n. 33 (2002), pp. 497-519.
- E. Brito, *Révélation, foi et raison selon Fichte*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses", n. 79 (2003), pp. 273-306.
- E. Brito, *La sotériologie de Fichte*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique", n. 104 (2003), pp. 71-88.
- E. Brito, *L'éthique fichtéenne et le christianisme*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scholastica", n. 95 (2003), pp. 53-88.
- E. Brito, *Theologie et université selon Fichte*, in "Revue Théologique de Louvain", n. 35 (2004), pp. 3-21.
- E. Brito, *J.G. Fichte et la transformation du christianisme*, Peeters, Leuven, 2004.
- E. Brito, *La théologie de Fichte*, Cerf, Paris 2007.
- K. Ceming, *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*, Lang, Frankfurt a.M. 1999.
- G. Cogliandro, *La Vita Divina e il compimento della filosofia transcendente. I diari filosofici di J.G. Fichte e la "Staatslehre"*, in "Archivio di filosofia", n. 71 (2003), pp. 391-424.

- C. Danz, *Im Anfang war das Wort. Zur Interpretation des Johannesprologes bei Schelling und Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 8 (1995), pp. 21-39.
- C. Danz, *Das Bild als Bild. Aspekte der Phänomenologie Fichtes und ihre religionstheoretischen Konsequenzen*, in "Fichte-Studien", n. 18 (2000), pp. 1-17.
- S. Darwall, *Fichte and the Second-Person Standpoint*, in "Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus", n. 3 (2005), pp. 91-113.
- A. Denker, *Kant und Fichte. Kann die Religion vernünftig sein?*, in "Fichte-Studien", n. 8 (1995), pp. 41-58.
- L. De Vos, *Die Realitaet der Idee*, in "Fichte-Studien", n. 6 (1994), pp. 367-397.
- L. De Vos, *Die Rezeption der "Wissenschaftslehre" Fichtes in den Versionen der Hegelschen "Wissenschaft der Logik"*, in "Fichte-Studien", n. 12 (1997), pp. 257-271.
- L. De Vos, *Wahrheit in der Wissenschaftslehre (1804)*, in "Fichte-Studien", n. 17 (2000), pp. 223-239.
- L. De Vos, *Das Absolute und das Spiel der Modalitaeten*, in "Fichte-Studien", n. 20 (2003), pp. 229-238.
- A. Deligiorgi, *La liberté en tant que genèse du transcendantal chez Fichte*, in "Archives de Philosophie", n. 64 (2001), pp. 695-708.
- Y. Estes – C. Browman, *J.G. Fichte and the Atheism Dispute (1798-1800)*, Ashgate, Burlington 2010.
- G. Ghia, *Fichte nella teologia: dall'Atheismusstreit ai giorni nostri*, Guerini, Milano 2003.
- J.-C. Goddard, *La signification christologique de la philosophie selon Fichte*, in "Philosophie", n. 38 (1993), pp. 14-29.
- W. Lütgert, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, 4 voll., Gütersloh 1923-1930 [ristampato presso Olms, Hildesheim 1967].
- E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 5 voll., Mohn, Gütersloh 1960 [seconda edizione].

- E. Hirsch, *Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie*, Mohr, Tuebingen 1920.
- J.-C. Goddard, *Christianisme et philosophie dans la première philosophie de Fichte*, in "Archives de Philosophie", 1992, pp. 199-220.
- J.-C. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et la pathologique*, Vrin Paris 1999.
- E. Hirsch, *Fichtes Religionsphilosophie in Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*, Göttingen 1914.
- E. Hirsch, *Fichtes Gotteslehre 1794-1802*, in Id., *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, Gütersloh 1926.
- M. Ivaldo, *La filosofia della religione di Fichte*, in C. Angelino (a cura di), *Filosofi della religione*, Il Melangolo, Genova 1999, pp. 167-197.
- M. Kessler, *Kritik aller Offenbarung. Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines "Versuchs" von 1792*, Grünewald, Mainz 1986.
- C. Kumamoto, *Der Begriff Gottes in der Philosophie Fichtes um 1800*, in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 197-207.
- O. Kutzner (a cura di), *Fichte als Pädagoge*, Langensalza 1919.
- A. Lasson, *Johann Gottlieb Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat*, Scientia, Aalen 1968.
- C. Lotz, *Certainly of Oneself. Fichte's Conception of Faith as non-Epistemic Self-Consciousness*, in "Southwest Philosophy Review", n. 20 (2004), pp. 25-36.
- M. Maesschalck, *La religion dans la Staatslehre de Fichte*, in "Science et esprit", n. 47 (1995), pp. 117-139.
- M. Maesschalck, *Religion et identité chez Fichte*, Olms, Hildesheim 2000.
- J. Manzana de Marañón, *El ascenso y la "determinación" del Absoluto-Dios, según John. Gottl. Fichte, en la primera parte de la exposición de la "Teoría de la Ciencia" de 1804*, in "Scriptorum Victoriense", IX (1962), pp. 7-68, 181-244.

- H.J. Müller, *Subjektivität als symbolisches und schematisches Bild des Absoluten. Theorie der Subjektivität und Religionsphilosophie in der Wissenschaftslehre Fichtes*, Athenaeum, Königstein 1980.
- M. Obraz, *Der Begriff Gottes und das gefühlsmäßige Erfassen des Göttlichen bei Fichte und Schleiermacher*, LIT, Hamburg 2001.
- B. Pecina, *Fichtes Gott: vom Sinn der Freiheit zur Liebe des Seins*, Mohr, Tübingen 2007.
- M. Potepa, *Fichtes und Schleiermachers Gotteslehre*, in "Fichte-Studien", n. 18 (2000), pp. 137-149.
- R. Preul, *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, De Gruyter, Berlin 1969.
- H. Rickert, *Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie*, in "Kant-Studien", 1899, pp. 137-166.
- W. Ritzel, *Fichtes Religionsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1956.
- J. Rivera de Rosales – Ó. Cubo (a cura di), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Dykinson, Madrid 2009.
- Z. Rokay, *Die Quellen der frühen Religionsphilosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Kiado, Budapest 2001.
- G. Rotta, *Il "Saggio di una critica di ogni rivelazione" di J.G. Fichte e la filosofia pratica di Kant*, in "Studi kantiani", 1990, pp. 63-89.
- G. Rotta, *La idea di Dio: il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit*, Pantograf, Genova 1995.
- G. Rotta, *Die Grundzüge der Moral in der zweiten Auflage der "Offenbarungskritik" Fichtes (1793)*, in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 135-146.
- D. Schmidig, *Vom Intersubjektiv-Werden Gottes nach J.G. Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 8 (1995), pp. 133-159.
- D. Schmidig, *Offene Intersubjektivität – nach Johann Gottlieb Fichte*, in "Perspektiven der Philosophie", n. 22 (1996), pp. 267-283.

- D. Schmidig, *Von Wahrheit ergriffen... "Wissenschaftslehre" und Gefühl*, in "Fichte-Studien", n. 17 (2000), pp. 189-222.
- H. Schmidt, *Politische Theorie und Realgeschichte. Zu Johann Gottlieb Fichtes praktischer Philosophie (1793-1800)*, Lang, Frankfurt a.M. 1983.
- A. Schnell, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Millon, Grenoble 2009.
- K.V. Taver, *Freiheit und Prädetermination unter dem Auspiz der prästabilierten Harmonie: Leibniz und Fichte in der Perspektive*, Rodopi, Amsterdam 2006.
- H. Verweyen, *Fichtes Religionsphilosophie. Versuch einer Gesamtüberblicks*, in "Fichte-Studien", n. 8 (1995), pp. 193-224.
- M. Vetö, *Les trois images de l'absolu. Contribution à l'étude de la dernière philosophie de Fichte*, in "Revue philosophique", n. 1 (1992), pp. 31-64.
- F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Mohn, Gütersloh 1971.
- F. Wittekind, *Von der Religionsphilosophie zur Wissenschaftslehre. Die Religionsbegründung in Paragraph 2 der zweiten Auflage von Fichtes "Versuch einer Kritik aller Offenbarung"*, in "Fichte-Studien", n. 9 (1997), pp. 101-113.

11. Filosofia della storia

- L'action historique d'après la philosophie transcendentale de Fichte*, in "Bulletin de la Société Française de Philosophie", 1976, n. 2, pp. 41-84.
- C. Asmuth, *Metaphysik und Historie bei J.G. Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 23 (2003), pp. 145-158.
- A. Cantoni, *La filosofia e la teoria della storia di Fichte*, in "Rendiconti dell'Istituto Lombardo di scienze e lettere, classe di lettere", 1941-1942, pp. 115-131.

- A. Cantoni, *La "Teoria della scienza" del 1798 di G.A. Fichte*, in "Il Pensiero", III, n. 1 (1958), pp. 51-68.
- R. Cantoni, *Fichte e la filosofia della storia*, in "Studi filosofici", 1944, pp. 25-58 [ristampa in Id., *Mito e storia*, Mondadori, Milano 1953, pp. 3-49].
- C. De Pascale, *Le origini teoriche dei "Discorsi alla nazione tedesca". La filosofia della storia di Fichte nel primo periodo berlinese*, in "Studi senesi", 1977, pp. 39-103.
- H. Heimsoeth, *J.G. Fichtes Aufschliessung der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt*, Edizioni di Filosofia, Torino 1962.
- J. Heinrichs, *Die Mitte der Zeit als Tiefpunkt einer Parabel. Fichtes Geschichtskonstruktion und Grundzüge der gegenwärtigen Zeitenwende*, in "Fichte-Studien", n. 23 (2003), pp. 175-189.
- M. Ivaldo, *Politik, Geschichte und Religion in der Staatslehre von 1813*, in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 209-227.
- K.-M. Kodalle, *Das Stellenwert der Historiographie im Kontext des Fichteschen Geschichtsdenkens*, in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 247-280.
- E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen und Leipzig 1902 [poi raccolto in Id., *Gesammelte Schriften*, I, Tübingen 1923].
- F.L. Lendvai, *Die Wissenschaftslehre Fichtes im Zusammenhang mit seiner Geschichts- und Religionsphilosophie*, in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 229-240.
- J. Navarro-Pérez, *Fichte, Humboldt y Ranke sobre la idea y las ideas historicas*, in "Anuario Filosófico", n. 30 (1997), pp. 405-426.
- J. Navarro-Pérez, *Das Bewusstsein als Zeichen. Anmerkungen ueber Fichte und einige Stroemmungen der Gegenwartphilosophie* (G. Abel und J. Simon), in "Fichte-Studien", n. 16 (1999), pp. 391-405.
- R. Picardi, *Il concetto e la storia: la filosofia della storia di Fichte*, Il Mulino, Bologna 2009.
- I. Radrizzani, *Quelques réflexion sur le statut de l'histoire dans*

le système fichtéen, in "Revue de theologie et de philosophie", 1991, pp. 293-304.

- I. Radrizzani *et alii*, *La philosophie de l'histoire chez Fichte*, Colin, Paris 1996.
- G. Rompp, *Ethik des Selbstbewusstseins. Der Andere in der idealistischen Grundlegung der Philosophie: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Duncker & Humblot, Berlin 1999.
- H. Schüttler, *Freiheit als Prinzip der Geschichte: die Konstitution des Prinzips der Geschichte [...] nach J.G. Fichtes Wissenschaftslehre*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1984.
- G. Tagliavia, *Ragione e libertà nella storia*, in "Giornale di Metafisica", n. 20 (1998), pp. 473-488.

12. *Scritti su aspetti vari del pensiero fichtiano*

- AA.VV., *Fichte's System of Ethics. Papers from the Ninth Biennial Meeting of the North American Fichte Society*, De Paul University Press, Chicago 2008.
- R. Ahlers, *Fichte, Jacobi und Reinhold ueber Spekulation und Leben*, in "Fichte-Studien", n. 21 (2003), pp. 1-24, 229-235.
- R. Ahlers, *Vitalism and System: Jacobi and Fichte on Philosophy and Life*, in "Idealistic Studies", n. 33 (2003), pp. 83-113.
- C. Aschoff, *Rückkehr zur Metaphysik? Reinholds Abkehr von der Philosophie Fichtes*, in "Fichte-Studien", n. 6 (1994), pp. 345-354.
- D. Barbarić, *Fichtes Gedanken vom Wesen der Sprache*, in "Fichte-Studien", n. 19 (2002), pp. 213-222.
- G. Beck, *From Kant to Hegel: Johann Gottlieb Fichte's Theory of Self-Consciousness*, in "History of European Ideas", n. 22 (1996), pp. 275-294.
- H.-J. Becker, *Fichte und das Judentum. Das Judentum und Fichte*, in "Fichte Studien", n. 22 (2003), pp. 19-37.

- H. Bergson, *La destinazione dell'uomo di Fichte. Corso del 1898, Ecole Normale Supérieure*, Guerini, Milano 2003.
- A. Bertinetto, "La vida es el absoluto". *Materiali sulla relazione fra la "Lebenslehre" di Fichte e il "raciovitalismo" di Ortega*, in "Rivista di storia della filosofia", n. 57 (2002), pp. 489-513.
- A. Bertinetto, *Die Grundbeziehung von "Leben" und "Sehen" in der ersten Transzendentalen Logik Fichtes*, in "Fichte-Studien", n. 20 (2003), pp. 203-213.
- T. Bezzola, *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik*, Niemeyer, Tübingen 1993.
- C. Bickmann, *Zwischen Sein und Setzen. Fichtes Kritik am dreifachen Absoluten der kantischen Philosophie*, in "Fichte-Studien", n. 9 (1997), pp. 144-161.
- M. Bondeli, *Zu Fichtes Kritik an Reinholds "empirischem" Satz des Bewusstseins und ihrer Vorgeschichte*, in "Fichte-Studien", n. 9 (1997), pp. 199-213.
- D. Breazeale, *Über die Unhaltbarkeit und die Unentbehrlichkeit des Skeptizismus bei Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 5 (1993), pp. 7-19.
- D. Breazeale, *Kant, Fichte and "The Interests of Reason"*, in "Daimon. Revista de Filosofia", n. 9 (1994), pp. 81-98.
- D. Breazeale, *Der fragwürdige "Primat der praktischen Vernunft" in Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in "Fichte-Studien", n. 10 (1997), pp. 253-271.
- D. Breazeale, *Die Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre (1800). Letzte "fruehere" oder erste "spaetere" Wissenschaftslehre?*, in "Fichte-Studien", n. 17 (2000), pp. 43-67.
- D. Breazeale, *Fichte's Conception of Philosophy as a "Pragmatic History of Human Mind" and the Contributions of Kant, Platner and Maimon*, in "Journal of the History of Ideas", n. 62 (2001), pp. 685-705.
- D. Breazeale, *Der Satz der Bestimmbarkeit. Fichte's Appropriation and Transformation of Maimon's Principle of*

- Synthetic Thinking*, in "Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus", n. 1 (2003), pp. 115-140.
- C. Cesa, *La première réception de Fichte et de Schelling en Italie (1804-1862)*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", n. 99 (1994), pp. 9-17.
- M. Cometa, *Gli idealisti poeti: Fichte, Schelling, Hegel, Schlegel, Schleiermacher*, L'Epos, Palermo 1993.
- F.C. Copleston, *Fichte to Nietzsche*, Search Press, London 1971.
- A. Corsano, *Fichte e l'origine della lingua*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1967, pp. 409-421.
- A. Covotti, *Intorno a Pestalozzi, Kant e Fichte*, Roma 1927.
- J. Cruz Cruz, *Amor esclavo. El destino de la mujer en Fichte*, in "Themata. Revista de Filosofía", n. 9 (1992), pp. 97-112.
- J. Cruz Cruz, *Sexualidad y persona. Orígenes modernos de un debate sobre el amor: Kant, Fichte y Hegel*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996.
- M. Da Veiga Greuel, *Selbstdenken und Stil bei J.G. Fichte und Goethe*, in "Fichte-Studien", n. 19 (2002), pp. 95-108.
- H.P. Danmrich, *Prekäres Selbstbewusstsein. Studien zu Kant, Fichte und Dilthey*, Hag und Herchen, Frankfurt a.M. 1994.
- G. Di Giovanni, *The Early Fichte as Disciple of Jacobi*, in "Fichte-Studien", n. 9 (1997), pp. 257-273.
- G. Di Giovanni, *The Jacoby-Fichte-Reinhold Dialogue and Analytical Philosophy*, in "Fichte-Studien", n. 14 (1998), pp. 63-86.
- Z. Dimic, *The Problem of Education in Fichte's Philosophy*, in "Facta-Universitatis", n. 2 (2003), pp. 777-788.
- H. Duesberg, *Person und Gemeinschaft. Philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J.G. Fichte und Martin Buber*, Bouvier, Bonn 1970.

- P. Duproix, *Kant et Fichte et le problème de l'éducation*, Alcan, Paris 1897.
- F. Fabbianelli, *La posizione speculativa di Fichte nel dibattito morale postkantiano*, in "Rivista di Storia della Filosofia", n. 57 (2002), pp. 413-428.
- D. Ferrer, *O significado do conceito em Fichte (1805)*, in "Revista Filosófica de Coimbra", n. 8 (1995), pp. 407-438.
- G. Florschütz, *Mystik und Aufklärung: Kant, Swedenborg und Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 21 (2003), pp. 89-107.
- M. Frank (a cura di), *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991.
- E. Fuchs, *Dokumente zu Fichtes Logentaetigkeit in Berlin (1799-1800)*, in "Fichte-Studien", n. 14 (1998), pp. 197-223.
- S. Furlani, *La critica hegeliana a Fichte nella "Scienza della logica"*, EDB, Bologna 2006.
- S. Gardner, *Fichte and Schelling*, Routledge, London 2009.
- E. Gelpcke, *Fichte und die Gedankenwelt des Sturm und Drang*, Leipzig 1928.
- K. Giel, *Fichte und Fröbel: die Kluft zwischen konstruierender Vernunft und Gott und ihre Überbrückung in der Pädagogik*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1959.
- H. Girndt (a cura di), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza, Kant, Fichte, Hegel*, Academia, Sankt Augustin 1990.
- H. Girndt – K. Hammacher, *Fichte und die Literatur*, Rodopi, Atlanta 2002.
- K. Gloy, *Die Naturauffassung bei Kant, Fichte und Schelling*, in "Fichte-Studien", n. 6 (1994), pp. 253-275.
- I. Gorland, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1973.
- K. Goudeli, *Challenges to German Idealism: Schelling, Fichte and Kant*, MacMillan, London 2002.

- H. Grindt *et alii*, *Fichte und die Literatur: Beiträge des vierten Kongresses der "Internationalen Johann Gottlieb Fichte Gesellschaft"*, Rodopi, Amsterdam 2002.
- K. Hahn, *Erziehung und Wissenschaft bei J.G. Fichte*, Beck, München 1969.
- K. Hammacher, *Fichtes und Husserls transzendente Begründung der Intersubjektivität*, in "Archives de Philosophie", 1986, pp. 669-684.
- K. Hammacher, *Fichte und die Philosophie der Maurerei*, in "Fichte-Studien", n. 18 (2000), pp. 65-85.
- K. Hammacher, *Wandlungen des System-Begriffs. Fichte und die Systemtheorie*, in "Fichte-Studien", n. 22 (2003), pp. 223-237.
- C. Hanewald, *Absolutes Sein und Existenzgewissheit des Ich*, in "Fichte-Studien", n. 20 (2003), pp. 13-25.
- H.S. Harris, *Fichte e Gentile*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1964, pp. 557-578.
- R.J. Haskamp, *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus*, Alberg, Freiburg i.Br. 1966.
- L.T. Heumann, *Ethik und Ästhetik bei Fichte und Sartre. Eine vergleichende Studie über den Zusammenhang von Ethik und Ästhetik in der Transzendentalphilosophie Fichtes und der Existenzialismus Sartres*, Rodopi, Amsterdam 2009.
- R. Hiltcher, *Stellt Fichtes Theorie vom "Ich" in der Wissenschaftslehre von 1794-1795 eine Produktionstheorie des "Ich" dar?*, in "Fichte-Studien", n. 5 (1993), pp. 107-116.
- A. Hochenbleicher-Schwarz, *Das Existenzproblem bei J.G. Fichte und S. Kierkegaard*, Forum Academicum, Königstein 1984.
- T.S. Hoffmann, *"Eine besondere Weise, sich selbst zu erblicken": zum systematischen Status der Natur nach Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 24 (2003), pp. 1-17.
- L. Huhn, *Fichte und Schelling oder über die Grenze menschlichen Wissens*, Weimar, Stuttgart 1994.

- W. Janke, *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard*, Rodopi, Amsterdam 1994.
- A. Iacovacci, *Idealismo e Nichilismo. La lettera di Jacobi a Fichte*, CEDAM, Padova 1992.
- M. Ivaldo, *Fichte e Leibniz: la comprensione trascendentale della monadologia*, Guerini, Milano 2000.
- F. Krämer, *Der Zusammenhang der Wirklichkeit. Problem und Verbindlichkeitsgrund philosophischer Theorien: eine Untersuchung in Auseinandersetzung mit Fichte und Whitehead*, Rodopi, Amsterdam 1994.
- O. Lahbib, *L'éducation chez Fichte d'après les Discours à la nation allemande*, in "L'Enseignement Philosophiques", n. 52 (2002), pp. 47-55.
- B. Loheide, *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs*, Rodopi, Amsterdam 2000.
- B. Loheide, *Artistisches Fichtisieren. Zur Hoereren Wissenschaftslehre bei Novalis*, in "Fichte-Studien", n. 19 (2002), pp. 109-123.
- V.E. López Domínguez, *Fichte 200 años después*, Complutense, Madrid 1996.
- A.V. Lukjanov, *Die Beziehung zwischen Geist und System bei Fichte und Reinhold*, in "Fichte-Studien", n. 21 (2003), pp. 111-116.
- W. Luetterfelds, *Fichte und Wittgenstein: der thetische Satz*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989.
- W. Luetterfelds, *Das "objektive Selbst" (Nagel) – eine Destruktion oder Rekonstruktion transzendentaler Subjektivität*, in "Fichte-Studien", n. 13 (1997), pp. 161-171.
- W. Luetterfelds, *Die Wissenschaftslehre nova methodo: eine fruehe Variante des Idealismus?*, in "Fichte-Studien", n. 16 (1999), pp. 115-133.
- W. Luetterfelds, *Das neurobiologische Repraesentationsmodell des Subjekts und die idealistische Theorie des Selbst*

- tbewusstseins. Eine unversoehnliche Theoriekonkurrenz?*, in "Fichte-Studien", n. 18 (2000), pp. 217-131.
- J. Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx*, Herder, Wien 1968.
- W. Metz, *Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewusstseins*, in "Fichte-Studien", n. 20 (2003), pp. 69-99.
- G. Maggior, *Gioberti e Fichte*, Treves, Milano 1919.
- A.J. Mandt, *Fichte, Kant's Legacy and the Meaning of Modern Philosophy*, in "The Revue of Metaphysics", n. 50 (1997), pp. 591-633.
- H.G. Manz, *Die Funktion praktischer Momente fuer Grundlelemente der theoretischen Vernunft in Fichtes Manuskripten "Eigne Meditationen ueber Elementar Philosophie" und "Practische Philosophie" (1793/94). R. Lauth zum 75 Geb.*, in "Fichte-Studien", n. 9 (1997), pp. 83-99.
- G. Maragliano, *Relazione assoluta. Immagine e posizione in Fichte*, in "Rivista di estetica", n. 42 (1994), pp. 111-124.
- O. Market, *La exigencia ontologica radical en Fichte y su necesaria ruptura con el criticismo*, in "Anales del Seminario de Historia de la Filosofía", n. 11 (1994), pp. 155-170.
- K. Nagasawa, *Das Ich im Deutschen Idealismus und das Selbst im Zen-Buddhismus: Fichte und Dogen*, Alber, München 1987.
- B. Noll, *Kants und Fichtes Frage nach dem Ding*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1936.
- E. Nowak-Juchacz, *Das Anerkennungsprinzip bei Kant, Fichte und Hegel*, in "Fichte-Studien", n. 23 (2003), pp. 75-84.
- J. Nowotniak, *Samowiedza filozofa: Johanna Gottlieba Fichtego poszukiwanie jedności*, Spacja, Warszawa 1995.
- P.L. Oesterreich, *Die Bedeutung von Fichtes Angewandter Philosophie fuer die praktische Philosophie der Gegenwart*, in "Fichte-Studien", n. 13 (1997), pp. 223-239.
- P.L. Oesterreich, *Das gelehrte Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling*, Wiss. Buchges., Darmstadt 1997.

- P.L. Oesterreich, "Was geht auf dem langen Wege vom Geist zum System nicht alles verloren!": Jacobi und die angewandte Philosophie Fichtes, in "Fichte-Studien", n. 16 (1999), pp. 1-18.
- P.L. Oesterreich, *Die Einheit der Lehre ist der Gelehrte selbst. Zur personalen Idee der Philosophie bei Johann Gottlieb Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 16 (1999), pp. 1-18.
- P.L. Oesterreich, *Fuenf Entdeckungen auf dem Wege zu einer neuen Darstellung der Philosophie Fichtes*, in "Fichte-Studien", n. 20 (2003), pp. 181-185.
- J. Offermann, *Das Element des Politisch-Religiösen in seiner Grundbedeutung für das Pädagogische im Werke von Pestalozzi und Fichte*, Henn, Ratingen 1965.
- K. Okada, *Fichte und Schelling*, in "Fichte-Studien", n. 21 (2003), pp. 45-52.
- L. Pareyson, *L'estetica dell'idealismo tedesco: I. Kant, Schiller, Fichte*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1950, pp. 311-405.
- M. Potepa, *Transzendente Ontologie: Fichte und Husserl*, in "Fichte-Studien", n. 22 (2003), pp. 141-154.
- M.A. Puschkarewa, *Der Begriff der nicht offenbaren Tätigkeit und Fichtes "Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre"*, in "Fichte-Studien", n. 20 (2003), pp. 27-35.
- I. Radrizzani, *Place de la "Destination de l'homme" dans l'oeuvre Fichtéenne*, in "Revue Internationale de Philosophie", n. 52 (1996), pp. 665-696.
- I. Radrizzani (a cura di), *Fichte et la France*, Beauchesne, Paris 1997.
- I. Radrizzani, *Die Bestimmung des Menschen: der Wendepunkt zur Spätphilosophie?*, in "Fichte-Studien", n. 17 (2000), pp. 19-42.
- G. Rametta, *L'idea di filosofia nel tardo Fichte*, in "Rivista di storia della filosofia", n. 3 (2002), pp. 461-468.
- A. Ravà, *Studi su Spinoza e Fichte*, Giuffrè, Milano 1958.
- M. Riedel, *Fichtes zweideutiges Umkehr der naturrechtlichen Begriffsbildung*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XXXI (1977), pp. 5-18.

- M. Riedel, *Universalismus mit Nationalsinn. Ernst Bloch als Fichte-Leser und Fuersprecher eines aufgeklärten Patriotismus*, in "Sinn und Form", n. 46 (1994), pp. 384-394.
- J. Rivera de Rosales, *Fichte in Spanien. Ein Bericht*, in "Fichte-Studien", n. 8 (1995), pp. 248-290.
- J. Rivera de Rosales, *Die Begrenzung. Vom Anstoss zur Aufforderung*, in "Fichte-Studien", n. 16 (1999), pp. 167-190.
- T. Rockmore, *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition*, South Illinois University Press, Carbondale 1980.
- T. Rockmore, *Fichtean Circularity, Antifoundationalism and Groundless System*, in "Idealistic Studies", n. 25 (1995), pp. 107-124.
- T. Rockmore, *Fichte, die subjektive Wende und der kartesianische Traum*, in "Fichte-Studien", n. 9 (1997), pp. 115-125.
- H. Ryue, *Die Differenz zwischen "Ich bin" und "Ich bin Ich"*, in "Fichte-Studien", n. 10 (1997), pp. 143-156.
- D. Schmidig, *Sprachliche Vermittlung philosophischer Einsichten nach Fichtes Frühphilosophie*, in "Fichte-Studien", n. 10 (1997), pp. 1-15.
- W. Schmied-Kowarzik, *Das Problem der Natur. Nähe und Differenz Fichtes und Schellings*, in "Fichte-Studien", n. 12 (1997), pp. 211-233.
- A. Schönborn, *Fichte und Reinhold ueber die Begrenzung der Philosophie*, in "Fichte-Studien", n. 9 (1997), pp. 241-255.
- H. Schöndorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, Berchmans, München 1982.
- R. Schottky, *Das Problem der Gewalteiligung bei Rousseau und Fichte*, in "Daimon. Revista de filosofia", n. 9 (1994), pp. 289-322.
- R. Schottky, *Staatliche Souveraenitaet und individuelle Freiheit bei Rousseau, Kant und Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 7 (1995), pp. 119-142.

- A. Schurr, *La funzione del concetto di fine della teoria del rapporto interpersonale di J.G. Fichte*, in AA.VV., *Ricerche sul "regno dei fini" kantiano*, a cura di A. Rigobello, Bulzoni, Roma 1974, pp. 389-408.
- F.S. Scribner, *Levinas Face to Face with Fichte*, in "Southwest Philosophy Review", n. 16 (2000), pp. 151-160.
- F.S. Scribner, *Affectivity, Transparency, Rapport: Circumscribing the Fichtean Unconscious*, in "Idealistic Studies", n. 32 (2002), pp. 159-170.
- G.J. Seidel, *The Fate of Innate Ideas in Fichte*, in "Idealistic Studies", n. 30 (2000), pp. 79-90.
- A. Sell, *Plotin und Fichte. Zwei Lebensbegriffe*, in B. Mojsisch – O.F. Summerell (a cura di), *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Muenchen 2003, pp. 77-90.
- D. Simpson, *German aesthetic and Literary Criticism. Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- G. Stanchina, *Il limite generante. Analisi delle "Fichte Studien" di Novalis*, Guerini, Milano 2002.
- J. Stolzenberg, *Bildung als Kunst: Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, De Gruyter, Berlin 2010.
- J. Stolzenberg (a cura di), *Kierkegaard und Fichte: praktische und religiöse Subjektivität*, De Gruyter, Berlin 2010.
- J.P. Surber, *Language and German Idealism. Fichte's Linguistic Philosophy*, Humanities, Highlands 1996.
- E.B. Talbot, *The Fundamental Principle of Fichte's Philosophy*, UMI, New York 2007.
- K.V. Taver, *Nietzsches Auseinandersetzung mit Fichte*, in "Nietzsche-Studien", n. 32 (2003), pp. 365-373.
- K.V. Taver, *Freiheit und Prädetermination unter dem Auspiz der prästabilierten Harmonie: Leibniz und Fichte in der Perspektive*, Rodopi, Amsterdam 2006.
- I. Thomas-Fogiel, *Fichte et l'actuelle querelle des arguments transcendants*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", n. 4 (2003), pp. 489-512.

- D. Thouard, *Subjectivité et individualité: la destination de l'homme selon Fichte et Schleiermacher*, in "Philosophie", n. 62 (1999), pp. 12-36.
- H. Tietjen, *Fichte und Husserl: Letztbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980.
- X. Tilliette, *Note critique sur l'idéalisme allemand. Fichte et Schelling*, in "Archives de philosophie", n. 63 (2000), pp. 705-712.
- X. Tilliette, *La théorie de l'image chez Fichte*, in "Archives de Philosophie", n. 3-4 (1962), pp. 541-554.
- D. Toti, *Le metafore nella "Lettera verde" di Jacobi a Fichte*, in "Archivio di filosofia", n. 64 (1996), pp. 833-852.
- H. Traub, *"So ruft, mit grossem Munde, der grosse Fichte!"*. *Über ein Fichte-Zitat bei Friedrich Nietzsche*, in "Nietzsche-Studien", n. 26 (1997), pp. 470-484.
- H. Traub, *Wege zur Wahrheit. Zur Bedeutung von Fichtes wissenschaftlich- und populär-philosophischer Methode*, in "Fichte-Studien", n. 10 (1997), pp. 81-98.
- H. Traub, *Ueber die Grenzen der Vernunft. Das Problem der Irrationalität bei Jacobi und Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 14 (1998), pp. 87-106.
- H. Traub, *Transzendentes Ich und absolutes Sein. Ueberlegungen zu Fichtes "veraenderte Lehre"*, in "Fichte-Studien", n. 16 (1999), pp. 39-56.
- H. Traub, *Schellings Einfluss auf die Wissenschaftslehre 1804. Oder: "Manche Buecher sind nur zu lang geratene Briefe"*, in "Fichte-Studien", n. 18 (2000), pp. 121-136.
- B. Vancamp, *Platon et Fichte sur la valeur de l'écrit en philosophie*, in "Les études classiques", n. 64 (1996), pp. 59-68.
- J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et Nabert, lecteurs de Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 13 (1997), pp. 89-107.
- J.L. Villacañas Berlanfa, *La especulación de Fichte. Ser y el problema del Nihilismo*, in "Daimon, Revista de filosofía", n. 9 (1994), pp. 135-154.

- J.L. Villacañas Berlanfa, *Gibt es bei Fichte eine transzendente Anthropologie?*, in "Fichte-Studien", n. 16 (1999), pp. 373-389.
- J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne: Fichte, Cohen, Heidegger*, PUF, Paris 1954.
- V.L. Waibel, *Hölderlin und Fichte (1794-1800)*, Schöningh, Paderborn 2000.
- G. Wallwitz, *Fichte und das Problem des intelligiblen Fatalismus*, in "Fichte-Studien", n. 15 (1999), pp. 121-145.
- K. Wellmer, *Das Bewusstsein. Beschreibung und Kritik der Transzendentalphilosophie bei Kant, Fichte und Schelling*, Lang, Frankfurt a.M. 1990.
- G. Zöller, *Denken und Wollen beim späten Fichte*, in "Fichte-Studien", n. 17 (2000), pp. 183-298.
- G. Zöller, *L'assoluto e il suo fenomeno. La ricezione di Schelling da parte del tardo Fichte*, in "Giornale critico della filosofia italiana", n. 23 (2003), pp. 238-253.
- G. Zöller, *Einheit und Differenz von Fichtes Theorie des Wollens*, in "Philosophisches Jahrbuch", n. 106 (1999), pp. 430-440.

13. Rassegne di studi

- H.M. Baumgartner, *Nachlese zum Fichte-Jahr 1962*, in "Philosophisches Jahrbuch", 1964, pp. 435-442.
- P. Beraldi, *Gli studi fichtiani in Italia negli ultimi trent'anni*, in "Raccolta di studi e ricerche", Bari 1977, pp. 129-150.
- D. Breazeale, *English Translation of Fichte, Schelling and Hegel: an Annotated Bibliography*, in "Idealistic Studies", 1976, pp. 279-297.
- C. Cesa, G.B. Passerini *und die erste italienische Übersetzung des "Der geschlossene Handelsstaat"*, in *Erneuerung der Transzendentalphilosophie*, cit., pp. 84-95.
- C. Cesa, *Zwischen juristischem Sozialismus und Sozialistischer Religion. Die Diskussion über Fichte in Italien zu Beginn de*

20. *Jhdt.*, in *Zur Architektonik der Vernunft. Festschrift M. Buhr*, Akademie Verlag, Berlin 1987, pp. 233-243.
- C. De Pascale, *Filosofia e rivoluzione nel primo Fichte*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1975, pp. 566-581.
- M. Espagne, *Die Rezeption der politischen Philosophie Fichtes in Frankreich*, in "Fichte-Studien", 1990 (2), pp. 193-222.
- S. Fabbri Bertoletti, *Fichte e la filosofia trascendentale*, in "Il cannocchiale", 1984, pp. 93-104.
- L. Fonnesu, *Sullo stato attuale degli studi fichtiani*, in "Cultura e scuola", n. 125, 1993, pp. 156-185.
- V. Gessa, *Recenti studi tedeschi sul pensiero politico di J.G. Fichte*, in "Il pensiero politico", 1982, pp. 391-413.
- H. Girndt, *Forschungen zu Fichte seit Beginn und im Umkreis der kritischen Edition seiner Werke 1962*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 1984, pp. 100-110.
- M. Gueroult, *Fichte et X. Léon*, in "Revue Philosophique", 1946, pp. 170-207 [poi raccolto in Id., *Études sur Fichte*, cit., pp. 247-284].
- M. Ivaldo, *Rinnovazione della filosofia trascendentale. Il pensiero di R. Lauth*, in "Prosopon", 1989, pp. 259-276.
- R. Lenoir, *X. Léon, Fichte et la Révolution*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1946, pp. 259-276.
- A. Masullo, *Il pensiero di G.A. Fichte nella cultura italiana*, in "Annali della facoltà di lettere e filosofia dell'università di Napoli", 1982-1983, pp. 149-170.
- A. Molina Flores, *Actualización bibliográfica de Fichte*, in "Themata", 1987, pp. 159-192.
- J.G. Naylor, *Interpretations of Fichte*, in "Idealistic Studies", 1981, pp. 125-141.
- L. Pareyson, *Recenti edizioni di Fichte*, in "Cultura e scuola", n. 35, 1970, pp. 109-120.
- G. Rotta, *Recenti studi fichtiani*, in "Teoria", 1992, pp. 51-57.
- P. Salvucci, *Fichte e la storiografia*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1963, pp. 208-254.

- P. Salvucci, *Fichte*, in V. Mathieu (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, III, La Scuola, Brescia 1974, pp. 165-208.
- X. Tiliette, *Bulletin de l'idéalisme allemand. Etudes fichtéennes*, in "Archives de Philosophie", 1967, pp. 114-132 e 578-627.
- X. Tiliette, *Erste Fichte-Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellektuellen Anschauung*, in *Der transzendente Gedanke*, cit., pp. 532-545.
- J. Stolzenberg, *Neuere Literatur zu Fichte*, in "Philosophical Rundschau", 1989, pp. 69-93.
- H.-J. Verweyen, *New Perspectives on J.G. Fichte*, in "Idealistic Studies", 1976, pp. 118-159.

INDICE DEI NOMI

- Alfieri, V. E.**, 38, 148n, 149n.
Althusser, L., 59, 154n.
Amadio, C., 33, 145n.
Bachelard, G., 59.
Bauman, Z., 61, 155n.
Bodin, L., 52, 153n, 155n.
Bourgeois, B., 69, 148n, 156n.
Buhr, M., 17, 30, 31, 32, 78, 80, 148n, 149n, 150n, 158n.
Cappelletti, N., 38.
Cassetti, E., 38.
Cesa, C., 31, 32, 33, 77, 106, 148n, 150n, 151n, 152n, 156n, 157n, 158n, 163n, 164n.
De Pascale, C., 132, 148n, 149n, 153n, 159n, 167n.
Descartes, R., 48, 366n.
Diogene di Sinope, 369n.
Di Tommaso, G. V., 157n.
Duso, G., 79, 158n, 162n, 164n.
Engels, F., 345n.
Fonnesu, L., 25, 149n, 161n, 163n.
Forberg, F. K., 20, 148n.
Foucault, M., 7, 8, 34, 47, 48, 54, 145n, 152n.
Gentile, G., 67, 156n.
Giubilato, M., 158n.
Garaudy, R., 86, 159n.
Giovanni Battista, 45.
Gramsci, A., 55, 60, 63, 153n.
Hegel, G. W. F., 50, 84, 110, 111, 112, 116, 126, 130, 131, 151n, 153n, 160n, 164n, 165n, 166n, 167n, 169n, 333n, 336n, 340n, 352n, 370n, 373n.
Hemsterhuis, F., 372n.
Hobbes, T., 147n, 366n.
Hölderlin, F., 5, 17, 144, 148n, 169n.
Hufeland, G., 14, 15.
Husserl, E., 55, 63, 64, 65, 153n, 156n, 161n.
Ivaldo, M., 147n, 154n, 352n.
Jacob, H., 40, 149n, 159n, 175n.
Jacobi, F. H., 98, 160n, 167n.
Kant, I., 12, 13, 25, 35, 48, 49, 76, 83, 86, 95, 100, 107, 139, 146n, 147n, 148n, 151n, 153n, 156n, 157n, 160n, 161n, 162n, 164n, 166n, 167n, 168n, 171, 172, 200, 201, 333n, 338n, 344n, 345n, 351n, 355n, 357n.
Kuhn, T., 59.
Lauth, R., 13, 40, 147n, 149n, 158n, 166n, 175n.
Leibniz, G. W., 352n, 366n.
Lessing, G. E., 101, 345n.
Locke, J., 100, 106, 161n, 351n, 354n.
Lukács, G., 46, 131, 152n, 168n.
Luporini, C., 145n.

- Mannheim, K.**, 56, 63, 153n, 154n.
Marotta, G. P., 38.
Marroni, M., 38.
Martini, E., 150n.
Marx, K., 61, 84, 100, 101, 111, 147n, 148n, 154n, 158n, 159n, 162n, 168n, 330n, 333n, 340n, 345n.
Masullo, A., 83, 101, 159n, 161n, 162n.
Mazzantini, C., 38.
Merker, N., 38, 153n.
Novalis, 144, 168n.
Pareyson, L., 16, 35, 45, 82, 148n, 151n, 152n, 159n, 333n.
Perticone, G., 38.
Philonenko, A., 26, 34, 72, 140, 150n, 151n, 156n, 157n, 167n, 168n.
Picardi, R., 118, 164n, 166n.
Pico della Mirandola, 40.
Platner, E., 341n.
Plutarco, 366n.
Preve, C., 54, 57, 58, 59, 111, 153n, 154n, 158n, 163n.
Rahn, J., 19, 171, 172.
Reinhold, K. L., 12.
Robespierre, M. de, 23, 149n.
Rockmore, T., 149n, 158n.
Roncali, E., 38.
Rousseau, J. J., 19, 85, 107, 123, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 167n, 228, 229, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 338n, 346n, 349n, 351n, 361n, 366n, 367n, 368n, 369n, 370n, 371n, 372n, 373n, 374n.
Salvucci, P., 33, 150n.
Sartre, J.-P., 56, 59, 63, 84, 154n, 161n.
Schiller, F., 15, 16, 148n, 172.
Schneider, P., 40.
Socrate, 366n.
Spalding, J. J., 39, 151n.
Spinoza, B., 64, 155n, 156n, 162n, 352n.
Tabucchi, A., 63, 155n.
Tetens, J.N., 341n, .
Thomasius, J., 49.
Vacatello, M., 154n.
Vieillard-Baron, J.-L., 40, 151n.
Voltaire, 49, 56, 366n, 368n.
Von Manz, H. G., 49, 153n.
Von Voigt, C. G., 15.
Zola, E., 52.

POSTFAZIONE
DI MARCO IVALDO

LA DOTTRINA DELLA SCIENZA
E LA RIFLESSIONE SUI COMPITI
DEL *GELEHRTE*

Pensiero e azione

In un saggio del 1964 dal titolo *L'idea globale di filosofia in Johann Gottlieb Fichte*¹ Reinhard Lauth ha messo in evidenza come facessero parte della visione complessiva che Fichte si era formato del sapere filosofico non solo la dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*), ma anche altre discipline, o forme del filosofare, secondo un movimento riflessivo che nasce dalla vita come libera attuazione di sé e alla vita ritorna come filosofia applicata e arte della ragione. Fra queste forme del filosofare una posizione specifica assume la riflessione sulla destinazione del *Gelehrte* (anche *Gelehrter*), ovvero di colui che – secondo il Dizionario di Wilhelm e Jacob Grimm – dispone di una specifica formazione culturale e scientifica (*peritia, doctrina, eruditio, scientia*), e che io – consapevole dell'ampia discutibilità della scelta linguistica che opero – denominerò qui uomo di cultura².

¹ Prima pubblicazione con il titolo *J.G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie*, in "Philosophisches Jahrbuch", 71/2 (1964), pp. 253-285; ripubblicato in Reinhard Lauth, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Pustet, München und Salzburg 1965, pp. 73-123; traduzione italiana di Marco Ivaldo in: Reinhard Lauth, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, a cura di Claudio Cesa, prefazione di Luigi Pareyson, Guida, Napoli 1986, pp. 23-67.

² È nota la traduzione di *Gelehrte* con "dotto", che si è via via affermata nella tradizione delle edizioni italiane delle lezioni fichtiane del 1794 su questo tema. La traduzione di *Gelehrte* con "intellettuale" – come è suggerito nel saggio introduttivo di Diego Fusaro alla presente edizione delle lezioni – rappresenta, a sua volta, una interessante scelta interpretativa. Una indicazione in tale senso si trova già in Claudio Cesa che, in *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale* (Il Mulino, Bologna 1992, p. 21), traduce "Sittenlehre für Gelehrte" con "morale per gli intellettuali".

In effetti la proposta formativa che Fichte avanza in tre sedi universitarie in cui intraprende una attività di insegnamento – Jena, Erlangen e Berlino – comprendeva sempre una trattazione sui compiti del *Gelehrte*. Ciò avviene a Jena nel 1794 con una serie di lezioni annunciate nel catalogo come lezioni “de officiis eruditorum”, tenute nel semestre estivo e poi invernale, una parte delle quali sarebbero state pubblicate come: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*³, – e si ripete a Erlangen con un gruppo di dieci lezioni *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*⁴, pubblicate nel 1806, e infine a Berlino, dove Fichte pubblica nel 1811 cinque *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*⁵, che erano state annunciate nel catalogo delle lezioni con il titolo: “Sittenlehre für Gelehrte”. I tre diversi cicli di lezioni riflettono – nelle loro strutture concettuali fondamentali – il contestuale sviluppo di elaborazione della filosofia fondamentale (dottrina della scienza) di Fichte, ma – si potrebbe aggiungere – concorrono anche a determinarne il profilo.

Il fatto che l'insegnamento di Fichte comprendesse questo tipo di indagini è condizionato dalla idea stessa che Fichte aveva del compito del filosofo, e di se stesso come filosofo. Egli volle essere un filosofo che pensa e

³ Cfr. J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (d'ora innanzi: GA), cur. R. Lauth/H. Jacob/H. Gliwitzky/E. Fuchs/P. K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 sgg., serie I, vol. 3, pp. 3-68. Il volume III, 2 della GA pubblica anche una serie di manoscritti di Fichte relativi al ciclo di lezioni *de officiis eruditorum* del semestre estivo 1794 e del semestre invernale 1794/5 con il titolo: *Von den Pflichten der Gelehrten [Vorlesungen und Entwürfe]*, alle pp. 287-327.

⁴ GA I 8, pp. 37-139.

⁵ GA II 12, pp. 309-363.

che agisce. Non volle essere un “dotto di mestiere”⁶. È nota la sua esclamazione: “Non voglio semplicemente pensare, voglio agire. Solo una passione ho, [...] d’agire fuori di me”⁷. La filosofia doveva essere per lui non soltanto conoscenza trascendentale della realtà; questa conoscenza doveva anche trovare applicazione nella effettualità, doveva realizzare cioè una concreta “determinazione della storia”⁸. Fichte stesso ha dato testimonianza di una simile applicazione ad esempio nei *Discorsi alla nazione tedesca*, tenuti nel 1807 nella Berlino occupata dall’armata imperiale, che costituiscono un atto linguistico pubblico e un intervento “politico” rivolto a promuovere la rinascita tedesca, in primo luogo attraverso la scienza e l’educazione. Per un verso Fichte si applica con implacabile rigore a sviluppare la filosofia fondamentale, cioè la dottrina della scienza, e ritiene che l’elaborazione di un fondato sapere della realtà sia il presupposto indispensabile per ogni impegno illuminato in campo pratico. Per l’altro verso – e proprio perché questo sistema della scienza filosofica doveva per lui essere in pari tempo il “sistema della libertà” – Fichte elabora e insegna una dottrina (*Lehre*) che non è un sistema totale chiuso in se stesso, ma è un sistema aperto della conoscenza – aperto in particolare alla auto-posizione della libertà pratico-morale. Il sistema filosofico (la “scienza

⁶ Su questo insiste Erich Fuchs in *Il problema della libertà, anche per Fichte. Riflessioni tra biografia e filosofia*, in “Archivio di storia della cultura”, XXII (2009), pp. 77-89.

⁷ Cfr. GA III 1, pp. 69-73. Cfr. Erich Fuchs (cur.), *Fichte im Gespräch*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978 sgg., vol. I, p. 214.

⁸ Reinhard Lauth ha accentuato questo motivo e adoperato questa espressione (in relazione a Fichte): *Geschichtsbestimmung*. Cfr. Reinhard Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Indagini su Fichte*, cur. Marco Ivaldo, Guerini, Milano 1997.

della ragione”) muove dalla vita e alla vita ritorna per agire su di essa come “arte della ragione”, cioè come formazione del mondo umano secondo principi ragionevoli⁹. La filosofia viene compresa come una pratica intellettuale che ha come scopo non se stessa, ma la realizzazione dei fini della vita umana, secondo una idea non lontana dalla kantiana filosofia in senso cosmopolitico.

Non sorprende allora che Fichte dedichi un particolare impegno ad associare alla riflessione sui fondamenti dell’esperienza una riflessione sui doveri dell’uomo di cultura. Nella sua visione quest’ultimo non è soltanto la persona istruita e competente in un ambito della conoscenza scientifica, ma è anche l’individuo che mette queste conoscenze, attraverso una relazione comunicativa, a disposizione di una promozione, o di uno sviluppo dell’uomo in società. Pertanto l’uomo di cultura, il *Gelehrte*, si qualifica per Fichte non solo grazie alla sua conoscenza, ma anche per una specifica pratica intellettuale nella società e a servizio di questa.

A tale scopo – come è spiegato nella quarta lezione pubblicata di quelle tenute a Jena – il *Gelehrte* deve possedere un sapere complesso. In primo luogo deve possedere una conoscenza dell’uomo, dei suoi bisogni e delle sue attitudini, che poggia sulle richieste della ragione, e questo è il sapere filosofico. In secondo luogo deve avere una conoscenza dei mezzi per soddisfare questi bisogni – questo è un sapere filosofico-storico: filosofico, perché include la conoscenza degli scopi dell’uomo (la *teleologia humanae rationis* di Kant), storico, perché si fonda in parte sull’esperienza di “oggetti” che devono venire assunti e giudicati nella loro adeguatezza ad esser mezzi

⁹ Cfr. su questo Hartmut Traub, J. G. Fichte: *Eine Philosophen-Identität zwischen Politik und Wissenschaft*, in “Fichte-Studien” 40 (2012), pp. 9-28.

più o meno idonei a servire gli scopi della ragione. Infine il *Gelehrte* deve avere una conoscenza del livello in cui l'umanità è giunta in una determinata epoca, e questa è la conoscenza storica, che è impossibile conseguire sulla base di soli principi di ragione e che rinvia perciò all'esperienza, anche se quest'ultima deve venire considerata con uno sguardo coltivato in senso filosofico. L'uomo di cultura deve avere perciò una competenza filosofica, una storica e una filosofico-storica. Quest'ultima potrebbe venire denominata competenza "politica", se assumiamo il termine "politica" nel senso in cui Fichte stesso lo adopera, cioè come un sapere dei mezzi idonei a promuovere nello stato presente lo stato secondo ragione. Nello *Stato commerciale chiuso* (1800) leggiamo ad esempio che la politica "descrive la linea continua" mediante cui lo stato presente si trasforma nello stato conforme a ragione e termina nel puro diritto dello stato¹⁰. L'uomo di cultura, anche nel caso in cui non eserciti in senso stretto un'attività politica, dovrebbe essere nondimeno dotato di conoscenza politica¹¹, cosa che conferma, mi pare, che Fichte è assai lontano dal concepire il *Gelehrte* come vivente in una torre d'avorio, estraneo alla vita sociale e all'impegno storico, anche se rimane per lui

¹⁰ GA I 7, p. 51.

¹¹ Nelle lezioni *Über das Wesen des Gelehrten* (1806), Fichte distingue il *Gelehrte* pratico e quello teoretico. Il primo ha il compito di "guidare in maniera autonoma le faccende umane secondo il suo concetto" (GA I 8, p. 114), ed è colui che ha diretta responsabilità politica. Il secondo è colui che deve "conservare la conoscenza dell'idea divina fra gli uomini", chiarificarla sempre di più e diffonderla in maniera sempre nuova, ed è o l'insegnante oppure lo scrittore. Ora, anche questi ultimi sono rinviati a una azione comunicativa che avviene nello spazio della *polis*, e hanno perciò una dimensione politica, così come il politico professionale deve avere una dimensione scientifica.

fermo e decisivo che l'impegno dell'intellettuale nella società deve venire sostenuto e alimentato continuamente dalla scienza, che in particolare è la filosofia, la dottrina della scienza. Ma che cosa intende Fichte per dottrina della scienza?

Dottrina della scienza

Una domanda che muove l'elaborazione fichtiana di una dottrina della scienza – sulla scia della filosofia trascendentale di Kant – è: come posso *sapere* ciò che affermo, ovvero ciò di cui ho esperienza. Non possiamo avere, secondo una filosofia di tipo trascendentale come quella di Fichte, una conoscenza 'ontologica' – cioè che affermi qualcosa a proposito di ciò che è (*to on*) –, senza una concomitante giustificazione 'epistemologica' della affermazione, senza cioè che si mostri *come* tale conoscenza viene in essere in atti dell'essere-cosciente (*Bewusst-Sein*), inteso nella totalità e complessità delle sue prestazioni, anche pre-consapevoli¹². La dottrina della scienza è precisamente la ricostruzione degli atti costituenti dell'esperienza umana del "reale" – e che in questa restano non-visti o non-consapevolizzati –, ovvero è ricostruzione del nostro originario essere-rapporto con una alterità. Quest'ultima per un verso si presenta come un fattore a posteriori indeducibile che ci "urta" o sollecita, e per l'altro verso emerge per noi soltanto

¹² Su questa lettura della dottrina della scienza come filosofia trascendentale ed "epistemologia", cfr. Marek J. Siemek, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, Hamburg 1984, e Reinhard Lauth, *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989. Ho sviluppato alcuni tratti dell'idea di filosofia trascendentale che qui illustro nell'ambito dello scritto: *Un cammino nella filosofia trascendentale*, in "Filosofia italiana", novembre 2008 (cfr. www.filosofiaitaliana.it).

attraverso il medio di tali prestazioni costituenti. Si capisce che la filosofia trascendentale non estende *materialiter* il nostro sapere-di-esperienza, quale esso si dà volta a volta nella vita. Piuttosto essa regredisce ai principi del sapere-di-esperienza. Questo esiste e si articola in una pluralità di forme – cioè di saperi e di pratiche – delle quali la filosofia di tipo trascendentale evidenzia le condizioni di possibilità. Perciò la filosofia non è affatto l'intero dell'esperienza, ma è l'esperienza (solo) in stato di riflessione. Non si tratta però di una qualsiasi riflessione, ma della riflessione (auto-riflettente) che regredisce alle condizioni di possibilità, cioè alle azioni costituenti dell'esperienza reale.

Per Fichte non spiegano l'esperienza né il realismo né l'idealismo, nelle molteplici versioni e ritorni che essi conoscono nella storia dei sistemi filosofici. Entrambi sono due punti di vista unilaterali: il primo non riconosce la formatività (la capacità configurativa, *Bildungsvermögen*) dell'essere-cosciente e pone infine sempre come punto di partenza una datità assoluta; il secondo non riconosce l'irriducibilità dell'urto, il fattore a posteriori indeducibile, e pone come punto di partenza una autocoscienza assoluta. In realtà non abbiamo donazione di realtà che come evento *di* e *in* una ricettività, né abbiamo autocoscienza se non in quanto questa sia attiva ricezione – ed elaborazione – di una sollecitazione. L'esperienza può venire spiegata soltanto dall'unità trascendentale di urto e spontaneità, cioè dalla ricettività come attività e dall'attività come ricettività *insieme*. Questo ha tra l'altro la decisiva implicazione – che la dottrina della scienza ha messo in luce per prima allargando il concetto kantiano di esperienza alla comprensione della esperienza dell'altra persona – che la coscienza che noi siamo viene in essere solo in grazia di un

“urto” del tutto particolare sulla nostra spontaneità “formale”, emerge cioè in grazia di un appello reale alla libertà. È l’incontro con un appello – come ha messo in evidenza Aldo Masullo nel suo libro su Fichte¹³ – che decide dell’apparizione di quella individualità che ciascuno è e diviene, e un tale appello deve venire necessariamente pensato come l’espressione di un essere che è a sua volta capace di esortare, o di invitare alla libertà, cioè di un essere ragionevole e libero. L’individualità è perciò un concetto di reciprocità, ovvero può venire compresa solo in un orizzonte intersoggettivo, orizzonte che è a sua volta una forma dell’apparire dell’originario¹⁴.

¹³ Cfr. Aldo Masullo, *Fichte. L’intersoggettività e l’originario*, Guida, Napoli 1986.

¹⁴ Fichte a Berlino avrebbe articolato l’apparire dell’originario secondo tre schemi: *Urerscheinung* dell’assoluto, *Erscheinung der Erscheinung*, e *Erscheinung III*, ovvero sistema della coscienza. Su questa triplice struttura della *Erscheinung*, cfr. José Manzana Martínez de Marañon, *L’absolu et son “apparition” absolue d’après la “doctrine du Savoir” de 1812 de Johann Gottlieb Fichte*, in “Archives de Philosophie”, XXVIII (1965), pp. 390-423; Günter Schulte, *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1971; Michael Brüggem, *Fichtes Wissenschaftslehre. Das System in den seit 1801/02 entstandenen Fassungen*, Meiner, Hamburg 1979; Peter Baumanns, *J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1990; Miklos Vetö, *Les trois images de l’absolu. Contribution a l’Étude de la dernière Philosophie de Fichte*, in “Revue philosophique”, 1 (1992), pp. 31-64; Johannes Brachtendorf, *Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1995; Reinhard Lauth, *Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi*, in Johann Gottlieb Fichte, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, cur. Gaetano Rametta, Guerini, Milano 1999, pp. 11-52, apparso anche come introduzione a: J.G. Fichte, *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen II*, cur. H.-G. von Manz/E. Fuchs/R. Lauth/I. Radrizzani, Frommann-Holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt 2003, pp. XV-LVIII; Günter Zöllner, *Leben und Wissen. Der Stand der Wissenschaftslehre beim letzten Fichte*, in E.

Una obiezione diffusa contro la filosofia di Fichte è che essa sarebbe una filosofia del ‘soggetto’, in cui quest’ultimo sarebbe nella situazione insuperabilmente aporetica di trovarsi diviso tra il cosiddetto soggetto trascendentale e il soggetto empirico, senza poter essere nessuno dei due né tutti e due insieme. Ora, a questa obiezione si può replicare che la dottrina della scienza non conosce come principio fondante un ‘soggetto’ – che è per essa sempre soltanto una disgiunzione in una unità – ma, se si vuole usare questo linguaggio, conosce un soggetto-oggetto, o una soggetto-oggettività, che deve venire pensata come il *prius* in atto, quel *prius* nell’orizzonte del quale soltanto si realizza ciò che chiamiamo esperienza o sapere o coscienza in quanto correlazione sempre determinata e sempre da determinarsi di soggetto e di oggetto. Il soggetto è perciò sempre ‘empirico’, dato che esso è, assieme all’oggetto, un polo necessario dell’esperienza. Ma il soggetto è ‘empirico’ – cioè ha ed è quell’esperienza che lo configura come ciò che è stato ed è – *perché* è costituito dall’unità trascendentale in atto. L’io reale esiste come tale nella e dall’apertura trascendentale, cioè in grazia di quel principio dinamico e di quella condizione concomitante dell’atto concreto che Fichte chiama “agilità” dell’*intelligere* e poi – nella dot-

Fuchs/M. Ivaldo/G. Moretto (cur.), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, pp. 307-330; Simone Furlani, *L’ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Guerini, Milano 2004; Alessandro Bertinetto, *La forza dell’immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano 2010. A questa fase del pensiero di Fichte è stato dedicato il V congresso della *Internationale J.G. Fichte Gesellschaft* (Monaco, 14-21 ottobre 2003) dal titolo: “Johann Gottlieb Fichte. Das Spätwerk (1810-1814) und das Lebenswerk”, di cui atti sono apparsi sulle “Fichte-Studien”, nn. 28 (2006), 29 (2006), 30 (2006), 31, (2007), 32 (2009).

trina della scienza di Berlino – “riflessibilità”, in quanto unità in atto di auto- e di eteroreferenzialità. L’atto concreto è sempre *actus personae*, è l’atto di una *daseiende Transzendentalität*, ma la sua concretezza, che è insieme concretezza principale e concretezza concreta, deve venire pensata come l’individuazione, via via determinata, dell’apertura trascendentale, come il passare continuo dalla riflessibilità alla riflessione attraverso il medio dinamico del riflettere.

Fichte ha sempre energicamente difeso l’idea che la filosofia trascendentale non è un discorso diretto sull’assoluto. Ricordo una sua espressione dal carteggio con Schelling: “L’assoluto *stesso* non è affatto un essere, né un sapere, né identità o indifferenza di entrambi; ma è appunto *l’assoluto*, e ogni parola ulteriore è di troppo”¹⁵. La filosofia trascendentale è e rimane comprensione autocritica degli atti costituenti e configurativi del sapere o esperienza. Allo stesso tempo, e insieme, Fichte ha proceduto a quella che Pareyson ha felicemente chiamato una “progressiva diafanizzazione del sapere”¹⁶, un approfondimento cioè della costituzione del sapere che lo conducesse al massimo possibile di trasparenza rispetto a se stesso. Questo cammino non si è concluso. Fichte ha come iniziato *ogni volta di nuovo* questa intrapresa, senza nascondersene i limiti, le difficoltà, gli erramenti, come documentano i suoi *Diari* (1813-1814)¹⁷. Ora, questo approfondimento vertiginoso e implacabile ha spinto Fichte a rendersi conto con sempre maggiore chiarezza

¹⁵ Lettera del 15 gennaio 1802, cfr. GA III 5, p. 113.

¹⁶ Cfr. la Prefazione di Pareyson a: Reinhard Lauth, *La filosofia trascendentale di Fichte*, cit. p. 15.

¹⁷ Cfr. su questo Marco Ivaldo, *Vita originaria, appercezione, compito della libertà. Sull’ultimo domandare di Fichte (fine 1813-inizio 1814)*, in “Annuario filosofico”, 19 (2003), pp. 125-140.

che l'atto costituente, pratico-teoretico, del nostro sapere è – se posso usare un ossimoro – un atto 'assoluto-inparte'. È assoluto in quanto è inizio di sé; è parzialmente assoluto in quanto si distacca, cioè inizia, a partire da uno sfondo, che è a un tempo il suo limite e la sua origine. Il principio del sapere non è il principio come vita, o "vivere", quella vita di cui il sapere è figura e configurazione insieme. Il sapere è perché la vita è e appare, non viceversa. Non che la vita – come vita vivente, o meglio come vivere vivente, che Fichte chiama anche essere, *esse in mero actu*, luce, assoluto, Dio – risulti una cosa in sé collocata 'dietro' il sapere. La vita vivente è ciò che slancia il sapere nel sapere, essendone limite e origine.

Se il sapere è apparizione, è apparire di qualcosa in quanto qualcosa, allora la vita vivente è il fondo da cui e in cui l'apparizione inizia ed è ciò che essa porta alla figura. Al tempo stesso però se il sapere è (solo) apparizione, la vita vivente, cioè l'assoluto *actu*, che è limite e origine dell'apparizione, non coincide con quest'ultima, è in essa differendone. In altri termini, la vita appare (in e secondo una struttura riflessiva) e questo è il sapere di ciò che chiamiamo "mondo", il quale è il risultato, compiuto ed aperto, di forme costituenti dell'apparire e dell'infinità della libertà della riflessione. Ma la vita appare solo nell'"in quanto" del suo apparire, sicché la vita apparendo differisce dal suo apparire, si scioglie dal suo stesso "in quanto". Immanenza e trascendenza, presenza ed eccedenza. Questo viene espresso da Fichte attraverso l'idea fondamentale che il sapere è immagine (meglio: immagine immaginante) e *soltanto* immagine dell'assoluto, sicché bisogna dire che il principio del sapere, il *prius* soggetto-oggettivo, è – ancora un ossimoro – il principio 'primo-secondario' dell'apparizione, mentre l'assoluto è il principio 'primo-primario' dell'ap-

parizione stessa. Certamente tutto questo nostro affermare, e limitare l'affermazione (dire e disdire, porre e deporre), riguardo all'assoluto è un discorso indiretto. La dottrina della scienza non verte sull'assoluto, ma sul sapere: se parla dell'assoluto ne parla mediatamente, attraverso una dialettica specialissima, una comprensione del sapere che regredisce all'origine, ne parla perciò come il "non-sapere", anzi come il non essere del sapere, che deve venire pensato come l'origine e il limite del sapere stesso¹⁸.

La funzione costituente del fattore pratico

Per la dottrina della scienza l'apertura trascendentale non è mai un atto soltanto teoretico, ma è in maniera fondante una apertura pratica. L'esperienza viene in essere in grazia non soltanto di atti rappresentativi di ciò che è, ma anche di atti desiderativi e volentativi di ciò che deve o può essere. Anzi la rappresentazione dell'essente è in ultima analisi possibilizzata da un tendere intenzionale, che si modalizza o si articola attraverso differenti livelli riflessivi. Originariamente l'io reale non si trova come un io penso, ma come un io voglio, e ciò nella figura basilare di uno sforzo e di un tendere. La radice dell'io reale è la volontà-*in-actu*. Quella che Kant chiama la ragione pratica è perciò forma dell'apertura trascendentale e principio costituente dell'apparire come tale.

È stata una operazione filosofica originale di Fichte d'avere concepito la ragione pratica come un principio architettonico e sistematico. La ragione pratica non sol-

¹⁸ Su questa dialettica in Fichte, cfr. almeno: Luigi Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, sec. ed. aumentata, Mursia, Milano 1976, e Wolfgang Janke, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, De Gruyter, Berlin/New York 1993.

tanto rappresenta il fondamento dell'atteggiamento e dell'azione pratico-morale, come la ragione pura pratica secondo la *Critica della ragione pratica*. La ragione pratica è per Fichte principio costituente della *intera* coscienza e perciò dell'esperienza umana nella sua complessità e totalità. Nella dottrina della scienza la 'praticità della ragione' è concepita come fondamento dell'intera ragione in quanto principio di unità del pensare, del volere e dell'agire. Questo ruolo della ragione pratica non diminuisce la ragione teoretica, o rappresentativa, ma la fonda: "La ragione non può neppure essere teoretica se non è pratica; [...] nell'uomo non è possibile l'intelligenza, se in lui non c'è una facoltà pratica; [...] su quest'ultima si fonda la possibilità di ogni rappresentazione"¹⁹.

Già nel manoscritto intitolato *Filosofia pratica* dell'inizio del 1794 Fichte rompe con la tendenza fondamentale della scuola leibniziana di fare "dell'io una semplice intelligenza"²⁰ e scopre la duplice funzione dei momenti pratici nella costituzione dell'esperienza: di essere per un verso momenti di determinazione del volere e dell'agire, e di essere per l'altro verso anche momenti costituenti degli stessi oggetti-oggettivi. Fichte parla della necessità di elaborare una nuova parte della filosofia, che egli in questi manoscritti definisce "quasi teoretica"²¹. Si tratta di una filosofia che enuclea la portata teoretica – cioè costituente del sapere-di-esperienza – che hanno i fattori pratici, quali ad es. il tendere, l'appetizione, la volontà, e che produce per questo una più ampia configurazione della filosofia pratica stessa. Fichte evoca

¹⁹ Cfr. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I 2, p. 399. Sviluppo alcuni temi che ho elaborato nel mio libro: *Ragione pratica, Kant, Reinhold, Fichte*, Edizioni ETS, Pisa 2012.

²⁰ *Praktische Philosophie*, GA II 3, p. 200.

²¹ GA II 3, p. 264.

l'idea di una "filosofia puramente pratico-sensibile", che è distinta dalla "parte morale-pratica vera e propria"²² e che dovrebbe mettere a tema il dinamismo della tendenza in quella auto-attuazione che precede la tendenza propriamente morale. In questi appunti di *Filosofia pratica* troviamo perciò il primo abbozzo di una ontologia autoriflessiva della coscienza, che viene elaborata attraverso l'interazione di momenti pratici e di momenti teoretici (o rappresentativi) nell'agire della ragione e già nell'atto del giudicare.

Questo approccio viene ripreso dalla *Dottrina della scienza nova methodo*, nella quale Fichte dichiara di volere elaborare "la filosofia come tale (*Philosophie überhaupt*)" in modo che teoretica e pratica vi siano unificate. È noto che questa versione della Dottrina della scienza è la seconda grande esposizione organica di filosofia fondamentale offerta da Fichte durante il suo insegnamento di Jena tra il 1796 e il 1799²³. Punto essenziale di questa esposizione è la concezione della "volontà pura" (*reiner Wille*), che illustra in maniera felice l'idea della 'funzione fondazionale' che esercita per Fichte il principio pratico.

²² GA II 3, p. 247.

²³ Di essa non ci è pervenuto il manoscritto delle lezioni; siamo però in possesso di copie di uditori, in particolare la copia rintracciata nella biblioteca di Halle (di autore rimasto ignoto) e quella dovuta a Karl Christian Friedrich Krause. La copia conservata nella Biblioteca universitaria di Halle an der Saale reca come titolo: *Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Pr. Fichte*. Adesso si trova in GA IV 2, pp. 17-267 (d'ora innanzi: NM-H). La copia dovuta a Krause ha il titolo: *Vorlesungen über die Wissenschaftslehre, gehalten zu Jena im Winter 1798/99, nachgeschrieben von K. Chr. Fr. Krause*. Si trova adesso in GA IV 3, pp. 321-523 (d'ora innanzi: NM-K). In GA IV 3 (pp. 151-196) vengono inoltre pubblicati quattro ampli frammenti di una copia della *Nova methodo* dovuta a Friedrich August Eschen (1776-1800, studente a Jena dal 1796) che è relativa alla esposizione del semestre invernale 1796-1797 ed è stata scoperta abbastanza di recente dai curatori della GA a Eutin.

È interessante preliminarmente fermarsi su un aspetto metodico dell'esposizione. Fichte pensava di offrire, in questo secondo ciclo di lezioni a Jena, una trattazione dei "fondamenti della filosofia trascendentale secondo un nuovo metodo" – come egli stesso scrive nell'annuncio delle lezioni. Il modo di procedere di queste lezioni si differenzia, infatti, da quello del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* del 1794-1795. In quest'ultimo il discorso muove dalla parte teoretica, che è quanto deve essere spiegato, e passa alla parte pratica, che offre il fondamento della spiegazione della parte teoretica. Nella *Dottrina della scienza nova methodo* il discorso muove invece dal fattore pratico e trasferisce il fattore pratico in quello teoretico, onde spiegare quest'ultimo dal primo²⁴. Una tale maniera di procedere viene definita "assai più naturale", cioè più corrispondente a quello che Fichte chiama il "sistema dello spirito umano", di cui la filosofia trascendentale è – come ho prima spiegato – ricostruzione riflessiva e autocritica. L'elaborazione filosofica muove da ciò che agisce alla base del dinamismo intenzionale della coscienza, e questo fattore non è quello teoretico, cioè la capacità di rappresentazione, ma è il fattore pratico, cioè la tendenza e la volontà. La *Nova methodo* considera la coscienza come una totalità complessa, nella quale fattori pratici e fattori teoretici interagiscono in vista della costituzione dell'esperienza o del sapere. Fichte non svaluta affatto la funzione dei momenti teoretici (e rappresentativi) nella formazione dell'esperienza, ma assume il pratico e il teoretico come momenti interagenti in una concezione complessa della coscienza (*Bewusst-sein*, essere-di-coscienza). Egli elabora l'idea di una *ragione pratico-teoretica*, in cui l'emer-

²⁴ Cfr. NM-H, GA IV 2, p. 17.

genza del fattore pratico è fondante. Questa concezione si riflette nella elaborazione della dottrina filosofica: filosofia teoretica e filosofia pratica non vengono più trattate in successione, ma vengono *svolte nella e dalla loro unità*. In questo senso le lezioni degli anni 1796-1799 rappresentano un significativo avanzamento nella auto-comprensione della filosofia come filosofia trascendentale, ovvero come costruzione *di* una ontologia della coscienza e del sapere, che nell'atto in cui ricostruisce le condizioni della coscienza in generale – che è sempre coscienza-di-realtà – espone contemporaneamente le condizioni del *proprio* venire in essere *come* ontologia della coscienza, cioè come sapere trascendentale.

Per illustrare il concetto della “volontà pura” muovo dalla sintesi del paragrafo 13 della *Nova methodo*: “*Causalità (Wirksamkeit) reale è possibile soltanto* secondo un concetto di scopo, ed un concetto di scopo è possibile soltanto a condizione di una conoscenza: la coscienza sarebbe spiegata per mezzo di un circolo, e perciò per niente spiegata. Dovrebbe perciò esistere qualcosa che sia insieme oggetto della conoscenza e causalità. Tutte queste caratteristiche sono unificate in una volontà pura da presupporci a ogni volere empirico e a ogni conoscenza empirica. Questa volontà pura è qualcosa di puramente intelligibile; in quanto però si esprime mediante un sentimento del dovere e viene pensata a seguito di questo, essa viene assunta nella forma del pensare in generale come un determinato in opposizione a un determinabile. Mediante ciò divengo un soggetto di questa volontà, un *individuo*, e come determinabile mi sorge un regno di esseri ragionevoli. Da questo puro concetto si può dedurre e deve venire dedotta l'intera coscienza”²⁵.

²⁵ WL-K, GA IV 3, p. 447; cfr. WL-H, GA IV 2, p. 145.

È caratteristico del tipo di filosofia che viene svolta dalla dottrina della scienza il fatto di muovere da una richiesta, ovvero da una postulazione. Il punto di partenza è pratico. Questa richiesta suona: “Progettare il concetto dell’io e osservare come si procede per farlo”²⁶. La filosofia è una pratica autoriflessiva del pensiero istituita da un invito a praticare il pensiero stesso. Si tratta di lasciare agire la (e di pensare l’agire della) “coscienza immediata”, di ciò che Fichte nomina “originaria intuizione dell’io”, o anche “intuizione intellettuale”. La filosofia trascendentale è in tal senso l’azione del portare al concetto (= del “caratterizzare”) quell’intuizione originaria che *l’io è a se stesso in quanto agire sopra di sé*.

Ora, l’io è insieme – secondo il linguaggio della *Nova methodo* – attività reale e attività ideale, ovvero è libertà e intelligenza, è praticità e riflessione, le quali si determinano mutuamente, anche se secondo profili diversi. Senza attività reale non si dà attività ideale, perché la facoltà pratica è il fondamento di esistenza della attività ideale; *insieme però* nessuna attività reale è possibile senza attività ideale, cioè senza riflessività e riflessione. Dunque, la facoltà pratica (l’attività reale) fonda l’attività teoretica (o rappresentativa), ma – dato che l’io è da cima a fondo un essere-di-riflessione, e il suo essere è un porsi consapevole (certamente secondo livelli diversi di autocoscienza) – allora la facoltà pratica, per essere facoltà *dell’io*, deve essere mediata dall’attività ideale, cioè dall’intelligenza, in quanto è parte integrante del *porsi pratico* dell’io stesso. Ora, quale è la determinazione intellettuale – cioè il concetto – dell’attività dell’io che corrisponde a questa costituzione (pratico-teoretica) dell’io stesso? La risposta della *Nova methodo* è: il concetto di scopo (*Zweckbegriff*). Il concetto che media il

²⁶ NM-K, GA IV 3, p. 349; cfr. NM-H, GA IV 2, p. 32.

porsi dell'io come libera attività non può essere un concetto che semplicemente rispecchia uno stato di cose (concetto-copia = *Nachbild*), ma deve essere un concetto che *pre-figura* ciò che deve o può essere (= *Vorbild*), e questo è lo scopo. "Agisco liberamente significa: io progetto liberamente il concetto della mia azione. A fondamento di ogni azione libera deve perciò risiedere il concetto di uno scopo. [...] Il mio io, inteso come soggetto della mia facoltà pratica, deve perciò – in quanto sono formante, iniziante e agente con coscienza –, progettare in anticipo ogni volta un concetto di scopo, deve avere contemporaneamente un modello (*Vorbild* [immagine anticipante, pre-figurazione]), la cui realizzazione è lo scopo dell'attività reale"²⁷.

Con la posizione del concetto di scopo siamo tuttavia ancora lontani dall'aver raggiunto il fondamento della coscienza reale. Fichte enuclea il presentarsi di due possibili aporie. Prima aporia: il concetto di scopo suppone una conoscenza dell'oggetto desiderato o voluto; d'altra parte la libertà, come attività reale, può realizzarsi soltanto attraverso la mediazione del concetto di scopo. Questo significherebbe che la libertà è condizionata da una conoscenza dell'oggetto desiderato o voluto, una conoscenza che per parte sua è resa possibile dalla attività reale della libertà. Finiamo così in un circolo, che non spiega affatto l'esistenza della coscienza reale, che è unità *in atto* di attività reale, cioè libertà, e di attività ideale, cioè capacità rappresentativa. Seconda aporia: il volere accade sempre come volizione di qualcosa (che viene rappresentato come scopo); ma perché qualcosa mi divenga scopo devo volere; di nuovo però voglio se ho uno scopo del volere, e così via all'infinito²⁸. In que-

²⁷ NM-H, GA IV 2, p. 48.

²⁸ Cfr. NM-H, GA IV 2, p. 194; NM-K, GA IV 3, p. 479.

sto modo non si ottiene alcun inizio e non si spiega la coscienza reale.

Orbene, Fichte argomenta che queste aporie sono insuperabili *se* il volere che consideriamo è solo quello che egli chiama qui “volere empirico”, e che concepisce come un passare (*Übergehen*) – ovvero come un determinarsi – da una sfera determinabile (cioè da un complesso di possibilità) a una determinazione, cioè a una scelta fra i possibili. Nel volere empirico la posizione dello scopo – cioè la elezione di qualcosa fra i possibili come scopo dell’azione – resta esterna alla autodeterminazione, cioè alla posizione della libertà. La coscienza dello scopo si presenta ‘prima’ o ‘dopo’ il fatto concreto del volere, non in unità intrinseca e attuale con esso. Franz Bader, nel saggio sulla *Dottrina fichtiana della volontà pre-deliberativa*²⁹, caratterizza il volere empirico come la “volontà deliberativa”, o la “volontà deliberante”, cioè la volontà intesa come potere di deliberazione e di scelta fra alternative possibili (con il linguaggio della tradizione greca si potrebbe designare questa volontà con *boulesis* o *proairesis*). Fichte riconosce sì il ruolo che in una ontologia del pratico ha il volere empirico nell’orientarsi nel mondo dell’agire, ma a suo giudizio esso non può rappresentare, a causa della duplicità fra attività del volere e conoscenza di scopo che lo caratterizza, l’unitaria energia (*actus*) che risiede alla genesi della coscienza reale.

Le aporie individuate possono invece venire risolte se a fondamento del volere empirico viene posta quella che Fichte designa “volontà pura”. Bader chiama questa “volontà pre-deliberativa”, non nel senso che essa accada cronologicamente prima della volontà che delibera e sce-

²⁹ Cfr. *Fichtes Lehre vom prädeliberativen Willen*, in Albert Mues (cur.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 212-241.

glie, ma nel senso che è l'energia che fonda e rende possibile in atto quel passare dal determinabile al determinato, dal possibile all'effettuale che si esprime nella deliberazione e la scelta. Il concetto della volontà pura consente di superare le aporie in cui restiamo avviluppati al livello della volontà empirica, perché nella volontà pura esistono *insieme in atto* volontà e conoscenza, libertà e progetto di scopo. La volontà pura è *in uno* la volontà di uno scopo che essa pone in se stessa e da se stessa. In essa "sono una cosa sola colui che pensa volendo e colui che vuole"³⁰. La volontà pura non è il deliberare *secondo* la possibilità o le possibilità *date* (come la volontà empirica), ma è l'*autodeterminarsi* dell'io, è l'energia originale in virtù della quale l'io, che è unità organica di attività reale e ideale, assume se stesso, si mantiene in se stesso e si porta alla decisione: "Il volere è concentrazione dell'intera persona con la sua intera facoltà in un punto"³¹. Reinhard Lauth parla a questo proposito di volontà-*in-actu* (termine greco: *thélema*)³²: essa è non il potere di deliberazione e di scelta, ma è l'energia che fonda l'esserci attivo della persona, il potere di prendere in mano se stessi, di concentrare se stessi in una direzione fondamentale.

La volontà pura non si aggiunge come un accidente a un sostrato già fatto; essa costituisce l'essere stesso dell'io: "Questo puro volere è il mio essere, e il mio essere è il mio volere – entrambi sono una sola cosa e si risolvono l'uno nell'altro. Non si deve aggiungere altro ancora. L'abbiamo chiamata la *realtà originaria (radice) dell'io*"³³. Idea fondamentale di Fichte è che la coscienza *umana* richiede per

³⁰ NM-H, GA IV 2, p. 115; cfr. NM-K, GA IV 3, p. 424.

³¹ NM-K, GA IV 3, p. 425.

³² Cfr. Reinhard Lauth, *Con Fichte, oltre Fichte*, cur. Marco Ivaldo, Trauben, Torino 2004, 61 ss.

³³ NM-H, GA IV 2, 148; cfr. in NM-K, GA 3, 449.

essere spiegata qualcosa di *assoluto*, cioè una identità pura e concreta, una posizione incondizionata. Orbene, questa posizione assoluta, che rende possibile l'agire della coscienza come unità concreta di attività reale e attività ideale, è per la *Nova methodo* la volontà pura, che è l'unità in atto di volere e pensare, del volere il pensare e del pensare il volere, e perciò è il centro della persona, l'energia intelligente che la costituisce come tale. Da qui una espressione significativa: "La volontà pura è [...] il fondamento di spiegazione della nostra coscienza"³⁴.

Un punto decisivo della formulazione sintetica del par. 13 è che la volontà pura si esprime "mediante un sentimento del dovere". Esiste un legame essenziale fra la volontà pura e l'imperativo categorico: "Il volere puro è l'*imperativo* categorico"³⁵. A differenza della volontà empirica che, come si è visto, è un passare dalla determinabilità alla determinatezza, la volontà pura è connotata nell'intuizione intellettuale da una originaria "determinatezza". Questa determinatezza si manifesta come "un dovere (*Sollen*) determinato, assoluto, come una richiesta categorica"³⁶. Ciò significa che l'energia originale, l'atto metatemporale che costituisce il centro dell'io pratico-teoretico, è segnato da un *Devi* (*Soll*), è caratterizzato da una richiesta categorica. Il *Devi*, una richiesta categorica, è la determinatezza dell'io voglio: nell'atto della volontà pura voglio ciò che devo, devo ciò che voglio. Qui la coscienza di scopo non è precedente o successiva al fatto del volere, ma è concomitante con essa. La volontà pura ha per contenuto il dovere, è corrispondenza a un imperativo categorico. Se Fichte puntualizza in questo contesto che

³⁴ NM-H, GA IV 3, p. 145.

³⁵ NM-K, GA IV 3, p. 440.

³⁶ NM-K, GA IV 3, p. 439; cfr. NM-H, GA IV 2, p. 134.

“tale pura forma del volere, tale assoluto richiedere non è ancora la legge morale; lo diviene solo in quanto viene connesso a un libero arbitrio sensibile”³⁷, egli con ciò non vuole escludere affatto la rilevanza *morale* del *Sollen* in quanto comando rivolto a un essere dotato di libero arbitrio, che può anche venire affetto sensibilmente, quale è l'uomo. Ritengo invece che Fichte intenda richiamare che la determinatezza del *Sollen*, in quanto richiesta categorica alla volontà pura, ha una portata ontologica che abbraccia sì l'orizzonte della moralità ma insieme va al di là di essa. La volontà-*in-actu* come unità concreta di dovere della volontà e di volontà del dovere, è il fondamento di spiegazione della coscienza oggettiva e soggettiva, è l'atto trascendentale che istituisce l'intenzionalità della coscienza *in ogni suo profilo*. La richiesta categorica (*Devi*, o forse meglio: *Sii! Esto!*) è fondamento ontologico, ovvero è il fondamento dell'*ex-sistere* nel suo centro genetico, che è la volontà pura. Essendo la volontà pura a sua volta il fondamento di spiegazione della coscienza oggettiva e soggettiva, si deve concludere che la richiesta categorica, come determinatezza della volontà pura, è la condizione di quel fondamento da cui viene dedotta l'intera coscienza. Dal *Sollen* alla coscienza, nel medio della volontà-*in-actu*: ben consapevole del carattere interpretante di questa mia formulazione esprimerei in questa maniera il pensiero fondamentale qui all'opera, che conferma il carattere architettonico che possiede nel pensiero di Fichte il principio pratico. L'io sono (*sum*) è radicato in un io voglio (*volo*), il quale è alla radice dell'io penso (*cogito*); a sua volta l'io voglio è reso possibile da un *Devi* (*Soll*), da una richiesta categorica che l'io voglio pone a se stesso nel momento stesso in cui la riceve. Qui attingeremmo l'archi-principio (*Ursatz*) della dottrina della scienza.

³⁷ NH-K, GA IV 3, p. 439.

Un sistema della ragione pratica

Il fatto che l'imperativo categorico sia un principio teoreticamente produttivo per comprendere l'essere stesso dell'io è perciò una visione centrale di Fichte. Ciò consente una ulteriore comprensione della praticità della ragione. Nel *Sistema di etica* del 1798 leggiamo che "la ragione non è una *cosa* (*Ding*) che *esista* e *permanga*, ma è un *fare* (*Thun*), un puro e schietto fare"³⁸. Con una espressione della più tarda *Dottrina della scienza* 1805 di Erlangen: la ragione è *factum fiens*, non *factum factum*³⁹. D'altro lato la ragione ha una costituzione auto-intuitiva – questa intuitività riguarda l'intuizione intellettuale (*Einschauung*), non l'intuizione sensibile (*Anschauung*)⁴⁰. Si deve dire allora che la ragione è un fare e *si* intuisce come un fare, *insieme*. La ragione è un fare che si intuisce, ed è una auto-intuizione che si auto-configura (= si fa intuendosi). Al tempo stesso, la ragione è una tale auto-intuizione come "ragione *finita*", legata alla legge della finitezza. La ragione si auto-configura in relazione a un urto; ciò che essa rappresenta diviene per essa, nell'atto di rappresentarlo, finito e determinato. Anche il fare (e farsi) della ragione diventa perciò qualcosa di determinato. Di quale determinatezza si tratta? La tesi centrale di Fichte è che questa determinatezza non "dà affatto un essere, ma un dovere". Si tratta non di una determinatezza che semplicemente è, ma di una determinatezza che sollecita ad agire. La ragione è un fare che si intuisce, che trova la propria determinatezza,

³⁸ *System der Sittenlehre*, GA I 5, p. 68; trad. it. a cura di Carla De Pascale: *Sistema di etica*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 54.

³⁹ GA II 9, p. 253 ss.

⁴⁰ Sulla distinzione fra *Einschauung* e *Anschauung*, cfr. Reinhard Lauth, *Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969.

o specificazione, nel dovere (*Sollen*). Da qui l'importante affermazione: mediante il dovere "la ragione *determina da se stessa la propria attività*: ma *determinare un'attività* oppure *essere pratica* sono espressioni equivalenti"⁴¹. Altrimenti detto: la ragione è un farsi (auto-intuente) che si determina nel dovere e secondo il dovere, e *proprio perciò essa è ragione pratica*.

Questa visione della ragione pratica come un fare intuentesi che ha nel *Sollen* la propria determinatezza ha una portata sistematica ed architettonica che va al di là – come ho già accennato – sia della funzione che la ragione pratica ha in senso strettamente morale – che Kant chiamava "morale-pratica"⁴² –, sia anche della funzione tecnico-pratica, o pratico empirica, della ragione. Fichte ritiene che dalla ragione pratica intesa come principio architettonico si possano derivare – in vista di un "sistema della ragione" – sia il modo di agire della ragione pratica in senso morale, che anche il modo di agire della ragione rappresentativa, o teoretica – modi d'agire che a loro volta risiedono alla base dell'etica e della filosofia teoretica della natura.

Abbiamo visto che la ragione è un fare che si intuisce ed è segnato dalla legge della finitezza, cioè è ragione determinata nel dovere. Orbene, questo farsi – o auto-configurarsi, *Sichbilden* – della ragione pratica può venire considerato sotto due aspetti. Nell'*etica* il farsi della ragione viene riferito all'agire accompagnato dalla coscienza della libertà che comunemente viene ritenuto tale, cioè al *volere* (*Wollen*) e all'*operare* (*Wirken*) dell'uomo. La legge che in questo caso la ragione conferisce a se stessa è la legge morale, che si rivolge alla libertà del

⁴¹ *System der Sittenlehre*, GA I 5, p. 68; tr. it. cit. p. 54.

⁴² Rinvio per questo alla sezione su Kant (*Kant: "esiste una ragione pura pratica"*) del mio: *Ragione pratica*, cit., pp. 12-156.

volente e dell'agente. La legge morale è la legge della libertà. Tuttavia il farsi della ragione può riferirsi anche a un secondo tipo di agire – che la filosofia trascendentale, a differenza dell'intelletto comune, riconosce come una attività –, cioè si riferisce all'agire nella rappresentazione. In questo caso la ragione si presenta come un fare che conferisce a se stesso quella che Fichte chiama qui la “legge del pensiero” (*Denkgesetz*), la quale, a differenza della legge morale, “viene seguita necessariamente, poiché l'intelligenza applicandola, sebbene attiva, non è liberamente attiva”⁴³. Si può ritenere che qui Fichte si riferisca alle leggi logiche (formali) e alle leggi trascendentali teoretiche dell'intuire e del pensare, che l'io si applica, e in ciò è attivo, ma applica senza divenire in atto consapevole di esse e seguendole in modo necessario, e in ciò è passivo. Nel caso della legge morale invece l'obbedienza che l'io è chiamato ad esercitare nei suoi confronti suppone una presa di posizione riflessiva e consapevole, che può esserci o può non esserci: la legge morale è una legge categorica e trasgredibile, e perciò è la legge della libertà.

Riassumo questa veduta: il centro sistematico è la ragione come fare che si intuisce, come una attività che determina se stessa, cioè come ragione pratica in senso architettonico. Essa ha la propria determinatezza nel dovere (*Sollen*), termine che riceve una estensione semantica e concettuale che trascende la sfera del dovere morale in senso stretto (anche se la abbraccia). Altrimenti detto: il farsi della ragione ha sempre a che fare con una certa ‘necessità’, con il dovere di realizzarsi in senso completo. Orbene, questo dovere della ragione può avere una duplice declinazione: o il farsi della ragione riguarda il volere e l'agire dell'uomo, e il dovere si

⁴³ GA I 5, p. 69; tr. it., p. 55.

presenta per esso come la legge morale, oppure il farsi della ragione riguarda il rappresentare, e il dovere si manifesta a esso come legge logica e teoretica. Nel primo caso otteniamo il fondamento di un'etica, nel secondo il fondamento di una teoretica (dottrina del mondo). In definitiva, secondo l'ipotesi interpretativa che avanzo, quella che Fichte chiama la "dignità pratica della ragione", la praticità della ragione in senso architettonico, starebbe alla base dell'articolazione della *stessa e unica* ragione in ragione pratico-morale e in ragione teoretica. Con altri termini: avremmo qui lo schema di una teoria unitaria e differenziata della ragione elaborata sul fondamento della praticità della ragione stessa, che riprende a suo modo il tema kantiano del primato della ragione pratica, e che segna a mio giudizio la "differenza fichtiana" nel quadro della filosofia tedesca classica.

Di questo carattere costituente della praticità della ragione vorrei ancora sviluppare due aspetti. In primo luogo, se l'esperienza del mondo essente è costituita (anche) dal fattore pratico, consegue che la libertà è un principio formativo (*bildend*) dell'esperienza stessa. Nella costituzione dell'esperienza operano sì legalità a priori e fattualità a posteriori in relazione organica, ma la nostra esperienza viene formata anche dalla libertà della riflessione. Questa certamente non crea a capriccio le leggi costituenti a priori, né produce come tale il momento indeducibile dell'impressione originaria, quello che Lauth chiama il fattore *x* della vita. Configura però il loro nesso in concreto, ad esempio avanzando scopi (teleologia) e individuando valori (assiologia) che aprono nuove sfere dell'esperienza, la rimodellano secondo linee di tendenza, determinano il modo in cui i nessi intellettuali a priori e il fattore indeducibile a posteriori divengono rilevanti per la esperienza pratico-

teoretica dell'io reale. L'esperienza è perciò costituita, per una parte decisiva di sé, dalla libertà come principio e dalla libertà come fatto, un fatto che nel suo accadere concretamente-concreto è indeducibile dalla legalità a priori. Certamente la libertà che noi siamo non si dà come pura inizialità, ma come inizialità in grazia di un appello, come si è detto. La nostra libertà è iniziativa iniziata, come ha evidenziato Pareyson⁴⁴. Ciò implica che la legge vera e propria della libertà è l'unica legge che, imponendosi, libera, ovvero che, comandando, slancia la libertà, e questa è la legge morale, che è ispirazione originaria e stimolazione profonda della libertà nell'atto stesso in cui evidenzia la propria duttile, ma non equivoca, capacità di parlare nelle più diverse situazioni e condizioni e possibilità.

In secondo luogo, e approfondendo un punto avanzato prima: il principio costituente dell'esperienza, cioè l'atto trascendentale, è – come ho già detto – un principio pratico-teoretico. Ora se l'io rappresento è dischiuso da un io voglio, già nella forma elementare di un tendere, l'io voglio – colto nel suo agire – mostra a sua volta una struttura complessa. La volontà ha una costituzione riflessiva, ovvero nel volere non è visualizzato solo un oggetto ideale (uno scopo), ma è co-implicato un volersi, o meglio un volere se stesso come volente lo scopo. Questa piega dell'intenzionalità è precisamente il punto di irruzione di una richiesta. La riflessività del volere è allo stesso tempo il luogo della ricezione di un compito pratico; la riflessività è ricettività. Nel volermi come volente (qualcosa) mi afferro perciò come esortato a corrispondere a una richiesta: *devo* volere ciò che voglio e volermi in questo come volente. L'io voglio è allora non

⁴⁴ Cfr. in particolare Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

l'espressione di un assoluto auto-possesso da parte dell'ego, ma è la forma della ricezione di un io devo; volere (volersi) significa assumere una responsabilità nella figura della corresponsione di un compito. Non volontà di potenza, ma volontà come autodeterminazione (riflessiva) nella figura del ricevere e far propria una richiesta. Ora, questa richiesta sono io che la pongo a me (io devo), ma io la pongo a me come non posta o creata da me. In altri termini: il compito è posto da me *come non-posto*, cioè come ricevuto (tu devi, sii!). Voglio perché devo, ma devo perché (cor)rispondo a una richiesta che si pone da sé in me. L'io è così destituito dal suo pretendersi centro, o meglio è collocato nella sua giusta condizione, d'essere risposta – decisa, ma mai esaurita e chiusa – a una domanda, e l'intero apparire, anche nelle sue dimensioni fattuali, deve venire inteso come dischiuso per noi da un compito pratico. Questa è l'inversione trascendentale⁴⁵ nella comprensione della realtà: dal tu devi all'io sono.

Filosofia applicata, 'politicalità' della scienza filosofica

È la natura stessa della dottrina della scienza, che ho cercato qui di illustrare in alcuni elementi essenziali – in particolare il fatto che essa sia un sistema filosofico della ragione pratica intesa come principio architettonico e costituente dell'intera esperienza –, che aiuta a intendere perché Fichte abbia dedicato particolare attenzione alla riflessione sul compito etico-pratico del *Gelehrte*. L'impegno nella società dell'uomo di cultura, fondato su una base filosofico-scientifica in vista di una liberazione e di uno sviluppo dell'uomo in società, non è affatto una aggiunta estrinseca, ma una implicazione interna e una conseguenza coerente del sistema stesso, come sistema

⁴⁵ Cfr. Reinhard Lauth, *Con Fichte, oltre Fichte*, cit., p. 86 ss.

della ragione pratica e sistema della libertà. Non si comprende l'“intero Fichte” – per riprendere il titolo di un saggio abbastanza recente⁴⁶ – senza prendere in considerazione questa implicazione e conseguenza.

Questa proiezione pratica del sistema ha d'altro lato una stretta connessione, ancora una volta, con la personalità stessa di Fichte, come ha felicemente messo in luce Husserl nelle sue conferenze del 1917/1918 sull'*Ideale dell'umanità in Fichte*: questi “fu tutt'altro che dedito alla ricerca teoretica pura e tutt'altro che un dotto professore [...]. Fichte fu piuttosto una natura orientata in maniera assolutamente pratica. Per inclinazione e volontà dominante fu riformatore etico-religioso, educatore dell'umanità, profeta, veggente”. Tuttavia “tutte le sue intuizioni etico-religiose hanno in lui un ancoraggio teoretico”⁴⁷ nella dottrina della scienza. Ora, per illustrare ulteriormente questo “ancoraggio teoretico” della riflessione sul *Gelehrte* vorrei conclusivamente prendere in esame il concetto di filosofia applicata⁴⁸, quale emerge

⁴⁶ Peter L. Oesterreich/Hartmut Traub, *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*, Kohlhammer, Stuttgart 2006.

⁴⁷ Edmund Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, in *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, *Husserliana XXV*, cur. Th. Nenon e H.R. Sepp, Dordrecht 1987; trad. it. *Fichte e l'ideale dell'umanità. Tre lezioni*, tr. it. di Francesca Rocci, Edizioni ETS, Pisa 2006, p. 51.

⁴⁸ Sulla nozione di filosofia applicata, cfr. il saggio di Lauth, cit., sull'*Idea globale di filosofia in Fichte*, e il libro cit. di Oesterreich/Traub, *Der ganze Fichte*. Rinvio inoltre a Joachim Widmann, *Johann Gottlieb Fichte. Einführung in seine Philosophie*, de Gruyter, Berlin/New York 1982, pp. 85-100, e a Peter Lothar Oesterreich, *Allgemeine Einleitung. Die angewandte Philosophie Fichtes*, in *Johann Gottlieb Fichte, Schriften zur angewandten Philosophie. Werke II*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1997, pp. 859-929. Cfr. anche: Stefano Bacin, *Filosofia applicata: L'idea di Fichte per una nuova università*, in Carla De Pascale (cur.), *La civetta di Minerva. Studi di filosofia politica tra Kant e Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2007, pp. 165-195.

dalle “Lezioni di vario contenuto dalla filosofia applicata”, tenute da Fichte a Berlino nel semestre estivo del 1813 e pubblicate postume nel 1820 con il titolo: *Die Staatslehre, oder über das Verhältniß des Vernunftstaates zum Vernunftreiche*. Il conflitto della Prussia con la Francia imperiale nella primavera del 1813 e il suo sviluppo drammatico (vittoria di Napoleone a Lützen il 2 maggio) condiziona – come osservavano i curatori della pubblicazione postuma della *Staatslehre* nel 1820 – la trattazione di queste lezioni, che Fichte tenne dal 26 aprile al 13 agosto. Fichte aveva infatti dapprima annunciato per il semestre estivo lezioni di “enciclopedia scientifica universale”; poi aveva sostituito questo tema con lezioni di “filosofia applicata”, sollecitato dagli eventi della guerra. Anche se il titolo (*La dottrina dello stato, ovvero sul rapporto dello stato di ragione con il regno della ragione*) con il quale l’opera appare nel 1820 come atto polemico contro le tendenze restaurative, non è di Fichte ma dei curatori di allora (si trattava di ex studenti di Fichte, fra cui il figlio Immanuel Hermann, filosofo e curatore delle opere del padre), tale titolo restituisce efficacemente, mi sembra, il contenuto dell’opera stessa. Queste lezioni trattano di dottrina della scienza, del diritto, della morale, della religione, della storia, cioè di pressoché *tutte* le articolazioni del sistema della filosofia trascendentale. Tuttavia, questi diversi ambiti scientifici sono unificati dal progetto di presentare una “filosofia applicata”. Filosofia applicata non significa affatto una filosofia secondaria; essa è la rivelazione e la messa in opera dell’essenza pratica della filosofia trascendentale fichtiana, ovvero dell’interesse fondante della dottrina della scienza a contribuire a una realizzazione pratica conforme a ragione delle relazioni fra gli esseri umani dentro quello che Fichte chiama “stato”, ma che – come

segnala la *Staatslehre* – dovrebbe “più esattamente” essere chiamato “regno” (*Reich*), cioè la realtà effettuale della “libertà di tutti attraverso la libertà di tutti”⁴⁹. Il *Reich* non è un *imperium* secondo il modello, o la pretesa, di una monarchia universale, ma è una società, o forse meglio una *associazione* conforme a ragione (*Vernunftreich*⁵⁰) di liberi ed eguali, al cui servizio devono venire orientate le stesse istituzioni politico-statuali⁵¹.

Che la filosofia applicata non rappresenti affatto una parte secondaria nell’idea globale fichtiana di filosofia si coglie dalla penetrante “Introduzione” alla *Staatslehre*, dove il suo concetto viene dedotto dal concetto generale di filosofia, in quanto conseguente implicazione etico-pratica di esso⁵². Questo legame organico di filosofia fondamentale (dottrina della scienza) e filosofia applicata si può afferrare solo se la prima viene compresa secondo un profilo specifico. Decisiva per accedere al punto di vista della dottrina della scienza è la demarcazione fra la non-filosofia (il dogmatismo) e la filosofia. La non-filosofia pone come fattore ultimo “un essere morto, fisso e sussistente”. Per la filosofia, al contrario, non esiste affatto un tale essere, ma soltanto un “essere spirituale”, cioè un “essere libero”, che diventa a sua volta una immagine determinata (fissata) soltanto grazie alla limitazione della libertà e della vita in esso. La non-filosofia

⁴⁹ GA II 16, p. 48.

⁵⁰ Su questa idea nella *Staatslehre*, cfr. Carla De Pascale, *Fichte und die Verfassung des Vernunftreichs*, in “Fichte-Studien”, 29 (2006), pp. 101-110.

⁵¹ Su questo cfr. il volume curato da Günter Zöller, *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Rechts und Gesetz*, Nomos, Baden-Baden 2011. Cfr. anche: Christoph Binkermann (cur.), *Nation-Gesellschaft-Individuum. Fichtes Politische Theorie der Identität*, “Fichte-Studien” 40 (2012).

⁵² Cfr. GA II 16, pp. 16-38.

non afferra il figurare (*Bilden*) – cioè l'agire pratico-teoretico dell'io – nel suo operare vivente, ma lo identifica subito con le sue configurazioni, che eleva a cose in sé. In altri termini, la non-filosofia rende il figurare rigido e fisso, e perciò lo smarrisce nella sua essenza di libero formare vivente. Invece la filosofia procede in maniera auto-consapevole del proprio agire immaginante e configurante, e sa che l'io, o la coscienza, o il sapere sono un tale agire. Per essa il figurare – che è il modo di esistere della vita nell'io e dell'io – non crea delle “figure oggettive”, cioè delle cose in sé separate dall'atto formativo, ma delle immagini, che a loro volta si comprendono come immagini. Ciò che il punto di vista quotidiano e ordinario chiama “cose” altro non è che l'immaginato dell'immagine, il suo correlato intenzionale. Invece, ciò che “è immediatamente” è la coscienza come “somma di tali immagini”, ovvero come la totalità (aperta) delle configurazioni di quella “forza immaginante” che è insieme pensare-*in-actu* e volere-*in-actu*.

La filosofia non ha allora a che fare con cose, ma con immagini di cose, e queste ultime sono soltanto il correlato intenzionale delle immagini. Con altra parola: la filosofia ha a che fare con *conoscenze*. Qui si presenta una ulteriore demarcazione. Occorre distinguere fra le conoscenze che si presentano immediatamente e le conoscenze non immediate, ma a partire dalle quali è conosciuto “il *fondamento della determinazione* delle prime”⁵³. Altrimenti detto: bisogna differenziare fra la conoscenza nel suo “*solo essere*” e la conoscenza “nella sua origine”. La prima è il presentarsi immediato dell'immagine, l'apparire di qualcosa in quanto qualcosa, il fenomeno nel suo darsi elementare. La seconda è la conoscenza non nel suo evolvere eminentemente storico

⁵³ Cfr. GA II 16, p. 21.

(la corrente mobile e incessante dei vissuti), ma nel suo provenire dalle proprie condizioni di possibilità: genealogia non storica, ma trascendentale. La prima figura della conoscenza viene chiamata “intuizione” (*Anschauung*), la seconda “intelletto” (*Verstand*)⁵⁴. L’intuizione è la conoscenza fattuale di qualcosa in quanto qualcosa, è il primo darsi dell’apparire come immagine e in una immagine; l’intelletto è la “conoscenza *genetica*”, è comprensione del fatto, ovvero dell’apparire in quanto apparire, a partire dalla legge del suo venire in essere. L’intelletto ha a che fare con la “legge” (*Gesetz*) o con il “fondamento” (*Grund*) dell’apparire. La filosofia è in tal senso “conoscenza intellettuale (*verständige Erkenntniß*) di ogni conoscenza”: è la conoscenza della genesi trascendentale dell’immagine, del provenire del fenomeno come intuizione da ciò che Fichte chiama l’essenza (*Wesen*), l’atto esistenziale della vita vivente. Ma se la filosofia è tale, essa è una scienza essenzialmente liberatrice. Essa libera dalla “catena della cosa in sé”, ad esempio libera dall’opinione che l’io sia il semplice epifenomeno di processi, forze o leggi naturali; ma libera anche dalla fascinazione dell’immagine, impedisce all’apparire di auto-assolutizzarsi, di ipostatizzarsi come se fosse identico all’essenza. La filosofia mostra che l’immagine è immagine di qualcosa secondo una legge che essa non pone, ma che al contrario dispone di essa; ancora: la comprensione della filosofia è addirittura “libertà della conoscenza rispetto alla stessa legge”, e ciò nel senso che la conoscenza genetica non è quell’abbandono alla legge da cui sorge l’intuizione, ma è l’intelligenza consapevole della legge e dell’immagine, che si esprime come indifferente “oscillare” (*Darüberschweben*)⁵⁵ sopra di esse,

⁵⁴ Cfr. GA II 16, p. 23.

⁵⁵ GA II 16, p. 25.

ovvero come una libera ‘dialettica’. Infine la dottrina della scienza non è solo conoscenza libera, ma è anche un atto (liberatore). La filosofia è certamente teoria, dottrina, ma è anche una determinata pratica del filosofo. Orbene, anche questa pratica filosofica deve venire presa in considerazione da una filosofia di tipo trascendentale. Qui troviamo il punto di svolgimento della filosofia applicata, la quale è la filosofia *stessa* nella sua essenza liberatrice, ovvero *in quanto* è pratica filosofica dentro lo spazio della comunicazione, finalizzata a una determinazione della storia, cioè a incidere sulla società. La filosofia ha in questo senso una ‘dimensione politica’, come già mettevo in luce all’inizio.

In particolare la filosofia applicata – secondo la Introduzione della *Staatslehre* – può venir declinata in due sensi. In un primo senso, l’applicazione è “vita morale”; in un altro senso, l’applicazione è “saggezza” (*Weisheit*) , o anche ciò che si chiama: “filosofia pratica”⁵⁶. Primo senso: il filosofo è sì uno “scienziato teorico” (*theoretisch Wissenschaftler*) che è penetrato fino alla conoscenza dell’“essere vero”, ma è anche qualcosa *di più*. Egli vive e pratica la conoscenza filosofica; in lui la filosofia è “creatrice dell’essere”, e in questo essa è “applicata”. La filosofia è perciò applicata in quanto è vissuta dal filosofo come pratica creativa dell’essere e si realizza come *vita morale*, cioè come forza formativa del “mondo”. Secondo senso: la filosofia applicata è “saggezza”. La dottrina della scienza è *nella sua applicazione* “saggezza”, ovvero “filosofia pratica”. L’idea di saggezza assume un ruolo significativo nell’ambito del ciclo di lezioni universitarie berlinesi a cui anche la *Staatslehre* appartiene: saggezza è la volontà che si auto-comprende e si dona all’intellezione scientifica – è la volontà trasfigu-

⁵⁶ GA II 16, p. 30 ss.

rata dall'intellezione ed è l'intellezione stessa come volontà in atto, sicché la scienza, divenendo *questa* volontà, diviene saggezza e ha applicazione. Inoltre la *Weisheit* è diversa dalla *Klugheit* (abilità, accortezza) – che è la virtù dell'agire orientato dall'impulso interessato (*eigen-nützig*). La saggezza è il “vero sapere” in quanto forza del comportamento, unità di intellesione e di volontà.

La dottrina della scienza applicata – come saggezza – diviene “guida (*Leiterin*) della vita e dell'agire”⁵⁷. Si capisce perciò che la filosofia applicata deve fornire un orientamento nell'ambito pratico. In quanto saggezza essa è la visione dei mezzi che devono venire applicati per raggiungere un certo scopo, eticamente significativo, muovendo da una condizione storica data. La dottrina dello stato (*politeia*!) potrebbe allora anche essere caratterizzata come saggezza, cioè come un sapere pratico (“filosofia pratica”) finalizzato a fornire un orientamento dell'agire in vista della costruzione del regno della ragione muovendo dalla storia presente – un sapere pratico che è *scienza in applicazione*, e come tale non può prescindere dalla scienza filosofica stessa. Riprendendo in diverso modo una impostazione kantiana si potrebbe concludere che la saggezza senza scienza è cieca, ma la scienza senza saggezza non ritorna nella vita come forza formativa di un mondo. È precisamente una tale interrelazione di scienza e saggezza mediata dalla vita morale – delineata nella tarda *Staatslehre* sullo sfondo dello svolgimento potente della dottrina della scienza che caratterizza gli anni di insegnamento a Berlino –, che offre, a mio giudizio, ulteriori sollecitazioni e sostanziali pensieri per riflettere sul compito non solo del filosofo scientifico, ma dell'uomo di cultura nelle sue possibili configurazioni professionali e nelle sue varie realizzazioni pratiche.

⁵⁷ GA II 16, p. 30.